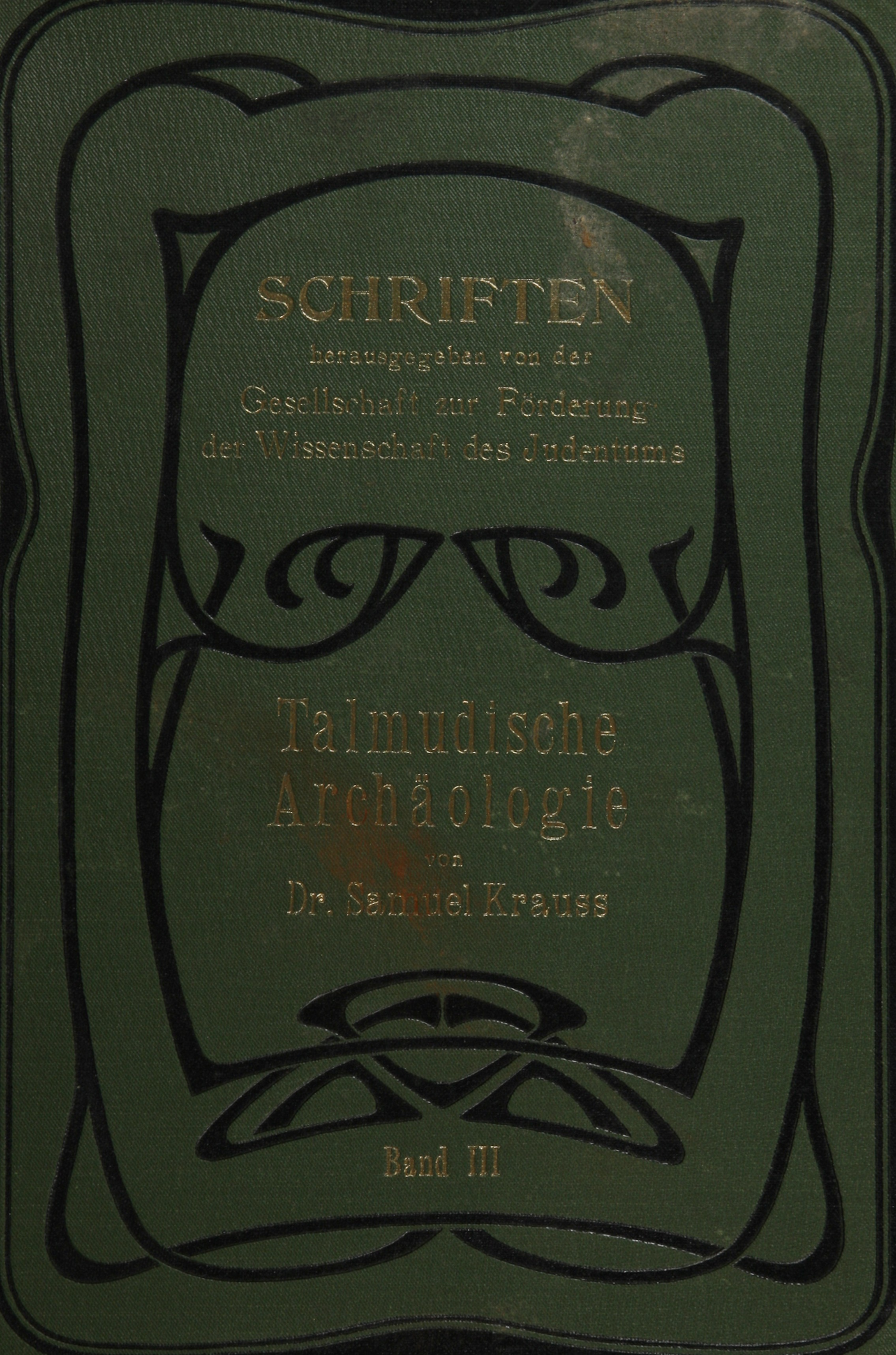

SCHRIFTEN
herausgegeben von der
Gesellschaft zur Förderung
der Wissenschaft des Judentums
Talmudische
Archäologie
von
Dr. Samuel Krauss
Band III

SCHRIFTEN
herausgegeben von der
Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

GRUNDRISS
der
Gesamtwissenschaft des Judentums

TALMUDISCHE ARCHÄOLOGIE

von

DR. SAMUEL KRAUSS
Professor der Isr. theol. Lehranstalt in Wien

Band III

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK G. m. b. H.
1912

Talmudische Archäologie

von

Dr. Samuel Krauss
Professor der Isr. theol. Lehranstalt in Wien

Band III

Mit 7 Abbildungen im Text

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK G. m. b. H.
1912

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums überläßt den Herren Autoren die Verantwortung für die von ihnen ausgedrückten wissenschaftlichen Meinuugen.

Inhalt.

IX. Geselligkeit.

X. Unterhaltung.

XI. Schrift- und Buchwesen.

XII. Schule.

Anmerkungen.

Nachträge und Berichtigungen.

Register[1].

[1] Das Register ist oben fortlaufend, unten neu paginiert, um es auch getrennt heften und benutzen zu können.

IX. Geselligkeit.

Literatur: A. ROSENZWEIG, Geselligkeit und Geselligkeitsfreuden in Bibel und Talmud, Berlin 1895. — S. MÜHSAM, Essen und Trinken der alten Hebräer, Wien 1866. — S. SPITZER, Über Sitte und Sitten der alten Völker, namentlich der Hebräer, Griechen und Römer, Budapest 1886. Derselbe: Das Mahl bei den Hebräern, Preßburg 1877. Allgemein: MARQUARDT, Privatleben[2] 250 f. „Das tägliche Leben". BECKER-GÖLL, Gallus 3, 316 f. „Die Mahlzeiten". WINER, Bibl. Rwb.[3] *Gastmahl* und *Mahlzeit*. M. WINTER, Die Koch- und Tafelgeräte in Palästina zur Zeit der Mischnah, Berlin 1910, besonders das Tischgerät S. 78—86. Für Gebärden und Gesten fehlt es ganz an Vorarbeiten; s. neuestens A. WÜNSCHE, Der Kuß in Talmud und Midrasch, in Lewy-Festschrift, Breslau 1911, S. 76—109. Über denselben Gegenstand schrieb viel früher I. Löw, *A csók* (= Der Kuß), Szeged, 1882, ungarisch (wird auch deutsch erscheinen). Zum Armenwesen Literatur bei SCHÜRER 2[3] 441 Note 40 (2[4] 514). Besonders: J. S. BLOCH, Armenpflege und Heimatsrecht, Wien 1884. D. CASSEL, Die Armenverwaltung im alten Israel, Berlin 1887. J. WEISSBURG, Armenwesenverwaltung bei den Juden im talmudischen Zeitalter (ungarisch in IMIT Évkönyv 1895 S. 249—257. M. WEINBERG, Die Organisation der j. Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit, in MGWJ 1897,41 besonders auf S. 678 f. J. LEHMANN, Assistance publique et privée d'après l'antique législation juive, *Conférence*, erschienen in REJ 35, 1897. J E 3,667 f. *charity*. Bei Christen s. WINER Bibl. Rwb.[3] 1,45 *Almosen*; Prot. RE[3] 2,92 f. *Armenpflege*; I. SEIPEL, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907, „Das Almosen" S. 209 f.

A. Umgangsformen. 235. Anstand. 236. Gesten und Gebärden. 237. Der Gruß. 238. Geschenke. 239. Nachbarn, Freunde und Bekannte. 240. Gastfreundschaft. — B. Das Mahl. 241. Mahlzeiten. 242. Rituelle und festliche Mahlzeiten. 243. Gastmähler (Einladung, Empfang, die Tafel, Bediener, Eßzeug, Sitzordnung, Eßordnung, Reinlichkeit). — C. Armenwesen. 244. Arme, Bettler, Betteln. 245. Armenverwaltung. 246. Armenunterstützung.

A. Umgangsformen.

235. Anstand. Des Aristoteles Wort, der Mensch sei von Natur ein geselliges Wesen[1], gilt in hohem Maße auch von dem jüdisch-religiösen Menschen der talmudischen Epoche. Das jüdische Volk dieser Epoche gliederte sich nicht nur nach den zahlreichen von ihm bevölkerten Dörfern und Städten in ebensoviele gesellschaftliche Gemeinschaften, sondern gruppierte sich noch außerdem nach Alter und Stand, nach Beruf und Neigung in viele geschlossene Kreise, von denen wir die gewerblichen Innungen bereits kennen gelernt haben (Bd. II, S. 258). Namentlich war es der Gelehrtenstand (vgl. Bd. II, S. 32), der sich seine besondern Lebensregeln schuf, und was uns in dieser Hinsicht aus den Quellen bekannt geworden ist, rührt eben aus dem gegenseitigen Verkehr der Schriftgelehrten her[2]. In den stark bevölkerten Hochschulen von Palästina und Babylonien, die weit mehr gelehrte Gesellschaften als Stätten des Unterrichts gebildet haben, mußte sich in dem täglichen Verkehr der Mitglieder ein besonderes Leben ausgestalten, das sich in bestimmten Formen bewegte. Etwas Ähnliches erscheint in den Regeln der christlichen Klöster und den Satzungen der mittelalterlichen Universitäten.

All das, was zur praktischen Lebensführung, zum Anstand, zum guten Ton und zu den gefälligen Umgangsformen gehörte, wurde als „Erdenweg“ (דרך ארץ), „Lebenspfad“ (אורח חיים) oder „Weltbrauch“ (מנהג עולם) und mit einem Fremdworte auch als „Sitte“ (נימוס = νόμος) bezeichnet[3] und bildete eine große Kategorie von Satzungen, deren Wurzeln man im reinen Menschentum fand, wenn man auch nicht verfehlte, für die eine oder die andere Sitte auch in den Offenbarungsschriften eine Stütze zu suchen. Wie alle ihre Lehren, trugen die Rabbinen auch die Anstandsregeln mit nachdrucksvollem Ernste und im Bewußtsein ihres hohen sittlichen Wertes vor, und die Kenntnis dieser rein menschlichen Satzungen diente ihnen als Maßstab, den sie selbst an die größten Gelehrten ihres Faches anlegten, so sehr, daß nach einer Mischnastelle der Mensch, der weder Schrift- noch Mischnagelehrsamkeit, noch auch Anstand besaß, gar nicht zur gesitteten Welt (ישוב) gehörte. „Bestimme deine Handlungen

nach den Gesetzen des Anstandes“ lautet ihre Parole[4]; sie beobachteten die herrschende Sitte und sogar den Ortsgebrauch[5], und wie sehr es ihnen, den ganzen und vollen Gelehrten, fern lag, den Sonderling zu spielen, zeigt der Satz, den sie als oberste Regel hinstellen: Nicht soll man abweichen von dem Brauche (מנהג) der Leute![6] Kraft dieser Regel forderten sie: Nicht sei man wach unter den Schlafenden, nicht schlafend unter den Wachenden; nicht weine man unter den Lachenden und nicht lache man unter den Weinenden; man sitzt nicht, wenn andere stehen und steht nicht, wenn andere sitzen. Es handelt sich also durchaus nicht darum, sich selbst in ein gutes Licht zu setzen oder auf den anderen einen günstigen Eindruck zu machen, sondern nur um die Schonung des Mitmenschen, um die sinnige Teilnahme an den Geschicken des anderen und namentlich um Vermeidung all dessen, was dem Nächsten ein Ärgernis sein könnte. All die Anstandsregeln, deren großer Teil sich auf das Verhalten beim Gastmahle, im öffentlichen Bade, auf der Straße und im Lehrhause bezieht[7], bezwecken einzig und allein die herzliche Rücksichtnahme auf die Mitmenschen. Es ist klar, daß die Anstandsregeln als ein Ausfluß der Nächstenliebe betrachtet werden, weshalb wir denn auch in diesem Werke im Anschlusse an die Gastmähler gleich das Armenwesen behandeln. Ein anderer allgemeiner Gesichtspunkt in allen Wohlverhaltungsregeln ist die Wahrung der Ehre (כבוד) des Nächsten, die unter allen Umständen unverletzlich bleiben muß, und bei der im ganzen untergeordneten Stellung der Frau (Bd. II, S. 45) konnte es nur von Nutzen sein, wenn auch die Wahrung der Ehre der Frau mit allem Nachdruck gefordert wurde[8].

Die Nichtbefolgung der geforderten Anstandsregeln dient dem Gelehrten zur Schande (גנאי)[9]. Wer gewisse Anstandsregeln nicht hält oder nicht kennt, verdient nicht etwa die Bezeichnung eines Toren (בור) oder eines Mannes vom Volke (עם הארץ), sondern gilt als der rohe ungeschlachte Mensch (גולם), dessen Menschentum gar nicht ausgebildet ist[10]. Der Weisenjünger, so heißt es, ergreift nicht das Wort in Gegenwart dessen, der an Weisheit und Rang größer als er; auch fällt er nicht seinem Gefährten (חבר) ins Wort, überstürzt sich nicht im Antworten, fragt sachgemäß und antwortet im Sinne der Vorschrift, spricht vom

ersten zuerst und vom letzten zuletzt, bezüglich des Nichtvernommenen sagt er freimütig, er habe es nicht vernommen (und wisse es also nicht) und gesteht die Wahrheit ein (wenn er eines Besseren belehrt wurde) — und das Entgegengesetzte ist der Fall mit dem ungeschlachten Menschen[11]. Diese nicht so sehr moralischen als Schicklichkeitsregeln beziehen sich zwar auf das Schulleben, sie konnten aber natürlich in all den Lagen des Lebens, in denen sich einer seinem Mitmenschen gegenüber befindet, in Anwendung kommen. Schon der nächste Satz weist uns auf den alltäglichen Lebensgang hin: Der Gelehrte muß züchtig sein (צנוע vgl. Bd. II, S. 48) im Essen und Trinken, im Baden und im Salben, in der Fußbekleidung, im Gehen und in der Anlegung des Oberkleides, in seiner Stimme (die nicht allzu laut oder allzu grimmig sein darf), im Ausspucken (vgl. Bd. I, S. 251) und überhaupt in seinen Taten[12].

Die Züchtigkeit, die namentlich im Punkte der Kleidung (vgl. Bd. I, S. 162) beim Manne von Stande genau von derselben Art sein sollte wie die Züchtigkeit der Frau, äußert sich auch in der Mäßigung beim Essen und Trinken[13], indes die Forderung, in Anwesenheit anderer nur mit abgewandtem Gesichte zu trinken[14], erscheint nur noch bei der schamhaften Braut als stehende Sitte (Bd. II, S. 41), wie denn auch die weitgehenden Forderungen der Schamhaftigkeit bei Benutzung des Bades[15] und des Abtrittes[16] nur noch bei der Frau wiederkehren[17]. Daß sich ein „Fürst“ (d. i. ein Geistesfürst) in den Schenken herumtreibe[18], wird auch in einem Kettenspruche verpönt, den man im Namen des alten Ben Sira mitteilt, und nichts ist bezeichnender für die Art, wie man sich ein sittsames Verhalten dachte, als die Verbindung jenes Spruches mit den ferneren Forderungen, daß der Mann von Stande nicht jähzornig[19], nicht anmaßend[20], nicht pöbelhaft[21] sein und auch nicht plötzlich, d. i. unangemeldet, in des Nächsten Haus treten dürfe[22], letzteres gewiß aus Rücksicht gegen die Frauen des Hauses, abermals eine Forderung weitgehendster Züchtigkeit. Selbst in das eigene Haus soll man nicht plötzlich eintreten[23], wie denn auch die anderen Tugenden, z. B. die Demut, auch gegen die eigenen Hausleute eingeschärft wird[24]. Unsere Regel involviert notwendig die gute Sitte, beim Eintreten in ein fremdes Haus vorher anzuklopfen (s. Bd. I, S. 41). Nach

dieser Richtung hin gipfelt das Erfordernis des züchtigen Anstandes in dem Satze: „Halte dich fern von Häßlichem (כעור) und allem, was ihm ähnlich ist“[25], woran es in dieser Darstellung, die nur Wichtiges und Bezeichnendes hervorheben kann, genügen möge.

An Äußerlichkeiten, die man sich selbst, auch ohne von anderen gesehen zu werden, schuldig ist, verzeichnen wir noch folgende Regeln: Nicht esse man stehend und lecke Wasser mit den Fingern[26], nicht trinke man aus Bächen, Flüssen und Teichen mit dem bloßem Munde oder mit der einen Hand[27], nicht esse man auf offener Straße[28]. Dagegen war das Urinieren auch vor Fremden erlaubt, aus dem einfachen Grunde, daß die Unterlassung gesundheitlich schaden würde, und was die Notdurft anlangt, so war die alte biblische Phrase „die Füße bedecken“ (הסך רגל) noch immer im Gebrauch, ein Beweis, daß auch jetzt die wallenden Kleider die entblößten Körperteile bedecken konnten[29]. Man tadelte denjenigen, der rücklings (פרקיד), d. i. auf dem Rücken liegend, schlief[30].

Einige Forderungen tragen zur Festigung des Charakters bei: Wenig Geschwätz (שיחה)[31], wenig Gelächter[32], wenig Schlaf[33], wenig Vergnügen (תענוג)[34], wenig „Ja Ja!“ wenig „Nein Nein!“ Man drücke den Mund zu (חשק) und überstürze sich nicht (בהל) im Antworten[35]. Wohlanständig ist das Schweigen (שתיקה) den Weisen und erst recht den Toren[36], wogegen der geschwätzige Mensch (פטיט)[37] und umsomehr der Schmeichler und Schmarotzer[38] verachtet werden. Behufs vertraulichen Gesprächs wandte man sich mit dem Genossen zur Seite[38a].

Anderes verlangt die Stellung und Würde, und nichts ist sicherer als daß auch in der jüdischen Gesellschaft, ihr orientalisches Wesen nicht verleugnend, ein gewisses Zeremoniell gefordert wurde. Für das Zeremoniell prägte man den Ausdruck שורה של גדולה (kurz שורה) „Linie der Würde“, vermöge welcher z. B. es dem hohen Herrn nicht gut ansteht, selber seinen Reitesel zu satteln oder seine Kutsche einzuspannen, weil das von Sklaven besorgt werden sollte[39]. Auch die römische Sitte der täglichen Aufwartung der Klienten beim Patron hat sich in gewissem Betracht bei den Juden festgesetzt[40]. Ein bekannter, oftmals wiederholter Spruch empfiehlt geradezu, sich der Obrig-

keit gegenüber willfährig und im Punkte der staatlichen Abgaben unterwürfig zu zeigen[41], während man den Geringeren gegenüber sich nichts vergeben soll[42]. Man kennt und bespricht weitläufig das staatliche Zeremoniell des Vorantragens des Leuchters und die Reihenfolge der hohen Würdenträger[43], was in Persien z. B. zu der Erörterung der Frage führt, wer beim Könige den Vortritt habe, der Feldherr, der Argapet oder der jüdische Exilarch[44]. Der in Rom weilende jüdische „Philosoph“, der den Besuch des Patriarchen mit noch anderen drei Rabbinen empfängt, gerät bezüglich der Grußformel in große Verlegenheit, bis er sich folgende Formel zurechtlegt: „Friede über euch, ihr Weisen Israels und über den Patriarchen insbesondere!“[45] Peinlich genau war es geregelt, wie sich der Schüler gegenüber dem Lehrer benehmen soll (darunter die Sentenz, daß, wer im Gehen die gleiche Linie mit dem Lehrer einhält, ein Grobian, wer hinter ihm geht, ein Hoffärtiger sei, vielmehr habe er zur Rechten des Lehrers einherzuschreiten)[46], und nicht minder genau nahm man es mit dem Zeremoniell des Hausherrn gegenüber dem Gaste[47].

Der Gang des Gecken oder des Stutzers wird wie folgt beschrieben: Er treibt ein Augenspiel (zwinkert mit den Augen), tändelt mit dem Haare und äquilibriert an der Fußferse[48], geht auf den Zehenspitzen, stößt mit dem Fuße auf der Erde an, fuchtelt mit den Händen, ächzt und girrt wie die Tauben[49] und führt wohl eine gedehnte Sprache, wegen deren man ihn spöttisch den Speichelzieher (מושך הרוק) nannte[49a]. Der echte Stutzer bewegt sein Kinn (סנטר) seitwärts, stülpt die Mütze (קובע) auf den Hinterkopf und stößt an die Hüfte des Kameraden an, mit dem er Arm in Arm einherwandelt[49b].

236. Gesten und Gebärden. Die natürliche Lebhaftigkeit des Orientalen äußert sich auch in den zum Teil recht ausdrucksvollen und sogar heftigen Gesten und Gebärden, die wir in der rabbinischen Literatur erwähnt finden. Sie sind entweder der Ersatz für den sprachlichen Ausdruck oder der Ausfluß von Gemütszuständen, die entweder freudiger oder trauriger Natur, entweder von Liebe oder von Haß verursacht sind[50].

a) Mit den Fingern weisen (הורה oder הראה באצבע) ist allgemeiner Menschenbrauch; wollte man einen gewissen Umfang beschreiben, wurden die Fingerspitzen entweder auseinander-

gespannt (פרש) oder zusammengepreßt (קפץ), oder es wurde mit dem auf den Daumen gelegten Zeigefinger beider Hände ein Kreis gebildet. In einem Falle, da eine schöne Frau den Umfang eines Weinbechers mit einer Geste beschrieb und zufällig ihren Arm entblößte, wurde ihr die Sache von einer Rivalin als Koketterie ausgelegt[51]. Die Perser, die sich beim Mahle schweigsam zu verhalten pflegten, verständigten sich (חוי) durch Winke (מחוג). Eine gewisse Berühmtheit erlangte das Pantomimenspiel eines Rabbi und eines Ketzers vor einem römischen Kaiser, wie auch das eines anderen Rabbi, der, inmitten des Gebetes das Sprechen sich versagend, Jesu einen freundlichen Wink gab, den aber dieser mißdeutete und als eine Verstoßung auffaßte. Man spricht hierbei von einer mit beiden Händen ausgeführten abwehrenden Bewegung (דחף), die aber offenbar sich wenig unterschied von dem Zeichen, das zur Annäherung einladen sollte. Infolge jenes bedauerlichen Irrtums, so heißt es, lehrten die Rabbinen, daß immer, wenn die Linke abwehrt (דחה), die Rechte herbeiwinken (קָרֵב) möge. Selbst religionsgesetzliche Bescheide wurden von den Rabbinen in der Schule mitunter durch Winke erteilt. War in der Schule ein Wort gefallen, das für unannehmbar galt, sahen sich die Mitschüler bedeutsam an und winkten sich (רמז) gegenseitig zu. Beim Taubstummen ersetzt der Wink und das Zusammenziehen der Lippen die Sprache; es wird gelehrt: Der Taubstumme (schließt einen Kauf ab), indem er winkt (רמז) und man ihm zuwinkt, oder indem er den Mund zusammenpreßt (קפץ) und auch der Partner dasselbe tut[52]. Manchmal war es ein Gebot der Klugheit und war auch im politischen Leben gang und gäbe, sich einer Zeichensprache (רמיזה) zu bedienen[53]. Mit dem Finger auf etwas hinweisen oder als Zeichen der Bejahung den Kopf senken, war manchmal die Geste eines Schwerkranken, dem das Sprechen schwer fiel[54]. Der Patriarch RJuda hebt vor seinem Tode zu Zwecken einer Beteuerung alle zehn Finger empor[55]. Unter Umständen hat schon das eine Wort ימין „die Rechte" oder שמאל „die Linke" die Kraft eines Schwures[56]. Ein Schwur bildet auch unter Verschwörern ein starkes Band[57]. Bemerkenswert ist die Phrase „Jemandem den Finger in den Mund stecken", der gewiß irgendein physischer Vorgang zugrunde liegen muß; „Jemandem den

Finger zwischen die Zähne stecken", wie die Phrase auch lautet, bedeutet jedenfalls, daß der Finger gebissen werden kann, u. z. gebissen durch eigene Schuld, indem man ihn in den Mund eines Fremden gesteckt hat[58]. Sooft man den Finger ins Auge führt, thränt das Auge[59]. Der figürlich angewandten Phrase: „alle zehn Finger in die Erde bohren" (נעץ) liegt etwa die Vorstellung der Ohnmacht und der Tatenlosigkeit zugrunde[60].

b) Eine andere stumme Sprache wird mit dem Kopfe geführt. Zum Zeichen der Bejahung und des Einverständnisses neigt man (הרכין) den Kopf leicht zur Brust zu und wiederholt die Geste dem größeren Nachdruck zuliebe sogar dreimal. Dieselbe Geste bedeutet auch ein freundliches Zuwinken und eine liebevolle Ermunterung[61], und das gleiche wird ausgedrückt, wenn man den Kopf niederbeugt (הֹמך)[62]. Daneben gibt es ein sehr leichtes Schütteln des Kopfes, das ein Zunicken (כרכש) bedeutet[63]. Auch das sich Beugen und Ducken, um einer plötzlichen Gefahr zu entgehen, nannte man ein Schütteln (נענע) des Kopfes, weil jene Absicht notwendig eine Bewegung des Kopfes herbeiführte[64]. Die Geste des Kopfschüttelns (ebenfalls נענע), im biblischen Schrifttum ein Ausfluß des Bedauerns, kommt in unserem Zeitalter als Zeichen des Spottes und des Hohnes vor[65]. Durch ein leichtes Kopfnicken (הכהב) gab man zu erkennen, daß man einer Aufforderung möglicherweise nachkommen wolle[66]. Der Handschlag (bh. und mittelalterlich תקע כף, תקיעת כף) kommt in unserem Schrifttum nicht vor, was ein Zufall sein mag. Damit betreten wir das große Gebiet der Rechtssymbolik, welche in unserem Schrifttum ihrem ganzen Wesen nach stark verbreitet sein muß. Gleichwie im römischen Recht die „Hand" (*manus* = יד) ein Symbol des Besitzes ist, so gebrauchen auch die Rabbinen unzählige Mal dieselbe Symbolik. Auf ein zu erwerbendes Gut wirft man sich (נפל) mit der ganzen Körperlänge hin, als wollte man gleichsam den Besitz mit dem Körper verteidigen (vgl. Bd. II, S. 416), oder aber warf man einen Wertgegenstand, z. B. einen Mantel, darüber. Vor dem Richter faßten (אחז, תפס, תקף, ארק) beide Parteien den strittigen Gegenstand mit der Hand an — genau so wie in Rom. Auch der Eid wurde unter denselben Formen geleistet[66a]. Passend wurde demzufolge die Uneigennützigkeit mit „Zurückziehen der Hände" (משך יד) bezeichnet[66b].

Der Tauschhandel (Bd. II, S. 351) wurde allgemein so besiegelt, daß der Käufer als Gegenwert symbolisch ein Tuch überreichte (קנין סודר)[66c]. Vgl. das rechtsgültige Kaufverfahren des Taubstummen (oben S. 7).

c) Freundschaft und Liebe äußern sich in einer ganzen Reihe von Gesten und Gebärden. Das Nächste ist, die liebgewonnene Person auf den Kopf zu küssen (נשק), wie es Lehrer mit Genossen, Schülern und auch mit Fremden, die ihren Gefallen erregten, häufig tun[67]. Kleine Kinder werden von Müttern und anderen Frauen oft so liebkost, daß sie sie umarmen (חבק = גפף) und küssen[68], eine Zärtlichkeit, die manchmal auch leblosen Gegenständen gespendet wird[69] und die seitens der Götzendiener den Götzenbildern gegenüber ein Ausdruck der Verehrung war[70]. Ein Lehrer pflegte, sooft er aus der Schule nach Hause kam, seine Schwestern auf die Hand oder auf die Brust zu küssen[70a]. Man küßte auch auf den Mund[71] und auf die Knie[72], letzteres im Sinne der Unterwürfigkeit. Von den Medern (oder Persern) heißt es, daß sie nur auf die Außenseite der Hand küssen[73]. Einen König küssen zu dürfen ist das Vorrecht des Höchstgestellten im Reiche[74]. Die mit dem Küssen verbundene Umarmung hatte es manchmal auf diebischen Eingriff in den Geldbeutel abgesehen; in Babylonien sagte man: Wenn dich ein Naršäer küßt, zähle deine Backenzähne[75]. Küßte ein Mann eine Frau oder gar ein junger Mann ein junges Mädchen, so hatten sich die Leute gleich etwas zuzuraunen (לחש)[76]. Eben wegen der Unkeuschheit der Sache sprachen die Rabbinen die Sentenz aus, daß jeder Kuß etwas Eitles (תפלות) sei, höchstens daß sie zugaben, daß der Verwandte die Verwandte küsse (nach Gen. 29, 11), wogegen sie in dem Kuß, den (nach I. Sam. 10,1) die Einsetzung in eine neue Würde, das Wiedersehen nach langer Trennung (Exod. 4,27) und das Abschiednehmen (Ruth 1,14) erheischten, allerdings einen Sinn fanden[77]. Natürlich küßte auch der Vater den Sohn, die Mutter die Tochter[78]; Jakob aber küßte den Josef nicht, weil er sich Gottes Schickung unterwarf[79].

Jemand beim Barte fassen ist eine freundliche Geste[80]. Dem steht nahe, daß bei inständiger Bitte der Gebetene beim Kleide gefaßt wird (תפס), mit dem Bedeuten: Ich lasse dich nicht los (הניח), ehe du meine Bitte gewährt hast[81]. Die große

Anhänglichkeit zeigt sich darin, daß man sich dem verehrten Menschen zu Füßen wirft und sich gleichsam an den Staub seiner Füße kettet (הִדָּבֵק), und so wird dem Schüler geraten, sich im Staube der Füße der Gelehrten zu wälzen (התאבק), woraus abgeschwächt auch wir noch sagen, man sitze zu den Füßen des Meisters[82]. Bei der überschwänglichen Art des Orientalen darf es buchstäblich genommen werden, daß der Schuh an den Füßen des Angebeteten mit der Zunge beleckt wurde (לחך)[83]. So war auch das Salben der Füße das Zeichen der hohen Ehrerbietung, mit der man einer Person begegnete[84].

d) Wir gelangen damit zum Kapitel der Höflichkeitsbezeugungen (zwischen Gastgeber und Gast s. Bd. II, S. 328), in denen der Orientale unerschöpflich ist. Sich bücken oder verneigen (השתחוה), ein auch im Gebete beibehaltener und geforderter Ritus, war allgemein im Gebrauche und wurde auch unter Gleichgestellten geübt[85]. Der Untergebene pflegte viel weiter zu gehen, indem er sich zu den Füßen des Höhergestellten ganz niederstreckte (שטח), wie sich auch der Bittsteller vor dem Angefleheten völlig niederwarf (התחבט)[86]. Man konnte in dieser Beziehung nicht vorsichtig genug sein, und es bildete sich das Sprichwort: dem Fuchs zu seiner Zeit bücke dich (aram. סגד), d. i. zeige dich unterwürfig auch dem kleinen Menschen, wenn er zur Macht gelangt ist[87]. Der Diener vor seinem Gebieter und auch der Schüler vor seinem Meister sollte durchaus stehend (עמד) der Befehle gewärtig sein; sitzen (ישב) durften sie nur über Aufforderung und bei gegebener Erlaubnis (vgl. S. 16)[87a]. In richtiger Erwägung, daß es hauptsächlich Stumme (אלמים) nötig haben, sich der Gebärdensprache zu bedienen, wird berichtet, daß ein „König“ von den stummen Dienern seines Palastes mittels Winkes (רמיזה), Fingers (אצבע) und Tuchschwenkens (מנטולין) begrüßt wurde[87b]. Beim Gehen pflegten sich Frauen, alte Leute und Vornehme auf Diener bezw. Dienerinnen zu stützen (סמך), und dasselbe war auch in Rom Sitte; Gelehrte, die auch sonst die Vorrechte des Alters genossen (vgl. S. 4), pflegten sich auf ihre Jünger zu stützen (vgl. Bd. II, S. 90) und zogen ihre Hände zurück, wenn sie ihnen grollten[87c]. Der Sklave pflegte vor seinem Herrn mit gefalteten Händen zu stehen (פכר יד)[88]. Die Orantenstellung, aus der

Bibel, aus dem christlichen Ritus und aus der christlichen Kunst allbekannt, scheint merkwürdigerweise außer Übung gekommen oder gesetzt worden zu sein, denn I. Kön. 8,54 „seine Hände ausgebreitet“ wird an dem Beispiele der heidnischen Tempeldiener (נקרום = νεωκόρος) verdeutlicht[89]. Eine Ehrenbezeigung war das im Gesetz gebotene Aufstehen vor bejahrten Leuten (einschließlich der Gelehrten), was manche Lehrer auch heidnischen Greisen gegenüber übten; manche reichten ihnen die Hand, damit sie sich darauf stützten; andere ließen sie zu demselben Zwecke durch Diener und Boten und sogar durch bewaffnete Schutzleute einholen und kräftigen[90]. Als einmal in Sepphoris ein Archont an RJochanan vorüberging, der gerade im Gesetze gelesen hatte und nicht aufstand (קום), wollte man ihn unterbrechen, doch ließ es der einsichtsvolle Herr nicht zu[91]. Jüdische Große aber wichen aus, wenn sie einen Zug von Menschen herankommen sahen, um ihre Mitmenschen nicht zu belästigen[92].

e) Dem stehen gegenüber Akte der Geringschätzung und der Beschimpfung, in erster Reihe das Schlagen des Nächsten, wovon drei Arten erwähnt werden: Einer schlägt den andern entweder mit geballter Faust (תקע) oder mit der flachen Hand (סטר) oder aber mit dem Handrücken (לאחר יד). Letzteres, nämlich das Schlagen mit dem Handrücken, wie auch das Schlagen mit Papyrus, mit der Schreibtafel, mit ungegerbtem Leder und mit einem Dokumentenbündel, die man gerade in der Hand hält, will offenbar gar kein schmerzhafter, sondern ein beschämender Schlag (מכה של בזיון) sein, unterliegt aber dennoch einer Geldstrafe und auch der moralischen Verurteilung[93]. Während jedoch nach den Evangelien die Demut es verlangt, daß, wenn die eine Wange geschlagen wird, man auch die andere hinhalte, heißt es einmal bei den Rabbinen, daß die Lenden bereit seien, Schläge zu empfangen[94]. Eine der bezeichnendsten Gesten ist wohl das Entgegenstrecken des Fußes (פשט הרגל), wenn z. B. eine Schuld gefordert wird und der Schuldner dem Mahner den Fuß entgegenstreckt, mit dem Bedeuten: Hol' dir den Kot und den Staub, der sich an meine Sohlen angesetzt hat[95]. Der so aufgewiesene Fuß wird wohl manchmal auch den Gegner getroffen haben (aram. בעט), eine ziemlich rohe Geste, die auch von Frauen ausgeführt wurde,

und so verstehen wir den Satz: Hab' keine Furcht vor dem, der größer ist als du, und zertritt den Schenkel deines Widersachers[96]. Der Begriff „mit den Füßen ausschlagen" (bh. und nh. בעט, auch aram. oder syr.) wird so häufig angewendet, daß er, wie unser „mit den Füßen treten", schließlich den Sinn erhält „etwas verächtlich behandeln"[97]. Zur bloßen Phrase ist herabgesunken die kräftige Gebärde, jemand mit der Ferse treten (דוש בעקב)[98], die ursprünglich nichts anderes bedeutete als der verwandte Ausdruck „die Ferse auflegen" (הניח עקב). So wurden auch in Rom nicht Fuß-, sondern Fersentritte gegeben[99]. Natürlich gab es viele Fälle, wo man es mit bösen, charakterlosen, minderwertigen Menschen überhaupt nicht zu tun haben wollte, wird uns doch ausdrücklich berichtet, daß ein großer Mann mit einem Manne unter dreißig Jahren nicht zu verkehren pflegte[100]; wie sehr jedoch auch in solchen Menschen das Gute, das in ihnen etwa schlummerte, geachtet wurde, zeigt die allbekannte Erzählung, daß RMeir, der sich nicht scheute, mit einem gelehrten Apostaten zu verkehren, dies tat, „wie einer, der einen Granatapfel findet, von dem er das Innere ißt, die Schale aber wegwirft"[101]. Vor jemandem ausspucken (רוק) war ein großer Schimpf, besonders wenn ins Gesicht oder gar in die Augen gespien wurde. Dieser Schimpf wurde nach einer artigen Geschichte dem großen Lehrer RMeir von einer Frau sogar siebenmal angetan; und wenn wir hören, daß ihn der Rabbi geduldig und sogar freudig ertrug, so fühlen wir uns an ähnliche Vorstellungen in der römischen Gesellschaft erinnert, in welcher es ebenfalls weise Männer gab, die diesen großen Schimpf willig über sich ergehen ließen. Sehr wirksam zeigte man die Verachtung, wenn man sich in der Kehle räusperte (חכך) und schließlich Speichel auswarf (זרק) oder gar die Nase schnäuzte (גרף) und den Schleim hinwarf (השליך)[102]. Im Sinne unseres „die Nase hängen lassen" (vor Verdruß) sagte man damals „mit zerzausten Ohren (אזנים מקטפות) ausgehen", und es hätte sich die Redensart nicht gebildet, wenn es nicht wirklich zerzauste Ohren (vgl. צרם אזן) gegeben hätte, wie denn z. B. ein schlimmes Kind tatsächlich so bestraft wurde, daß man es beim Ohr und beim Haar zerrte (תלש), während es beim Erwachsenen eine strafbare Beschimpfung war, wenn man ihm das Haar ausraufte[103]. Unser

„die Nase hochtragen“ findet sich nicht, dagegen sagte man „die Nase gegen jemand emporrichten“ (זקף), d. i. jemand die Stirne bieten[104]. Vor Gestank wurde die Nase gerümpft (עקם)[105], was auch die Geste der Verachtung sein konnte. Selbstverständlich wurde man auch gehörig ausgelacht (צחק ב׳), und nicht ohne Interesse ist es, daß die Begebenheit, aus der wir das erfahren, sich zwischen einem Gesetzeslehrer und einem Knaben zutrug, denn namentlich Kinder sind zu diesem Verhalten leicht bereit[106]. Merkwürdig ist die Geste, daß dem Lästermaul eine Tracht Sand an den Mund geworfen wurde[107]. Fand sich jemand beschimpft, wenn er z. B. „Hund“ genannt wurde (vgl. Bd. II, S. 122), packte er wohl (תפס) den Beleidiger und schüttelte ihn fest[107a]. Die zivilrechtliche Seite der Beschämung oder des Schimpfes (בשת), die man jemand angetan, namentlich auch das Vergehen an der Frauenehre, wird in unseren Quellen weitläufig erörtert. Von ethischem Standpunkte ist wichtig die Anschauung, daß mehr zu verdammen sei derjenige, der den Nackten beschämt (בייש), z. B. wenn einem das vom Wind derangierte Kleid noch mehr aufgehoben wird (דלה), als der, der den Bekleideten beschämt; mehr derjenige, der einen im Bade beschämt, als der ihn auf der Straße beschämt; mehr derjenige, der einen Unbescholtenen (יקר) beschämt, als einer, der einen Makelhaften (פגום) beschämt; schwerer ist zu beurteilen, wenn ein Großer oder ein Adeliger, als wenn ein Kleiner oder ein Gemeiner beschämt wird; einen Blinden oder einen Schlafenden zu beschämen, gilt besonders als verdammenswert[107b].

f) Der Haß und die Feindschaft pflegen mit Rivalität (תחרות) und Neid (קנאה, vgl. Bd. II, S. 257) verbunden zu sein, die zu einem mit Hartnäckigkeit (עורף) geführten Kampfe ausarten[108]. Dem steifen Nacken steht nahe die „Festigkeit“ des Gesichts (עזות פנים, als Verb העז פנים), eine in unserem Schrifttum überaus häufige Redeweise, die den Begriff der Frechheit in sich schließt[109]. Der Haß äußert sich zuweilen in einem kräftigen Fluch (aram. לטותא, Verb לטט)[110]. Eine Mutter, die bei ihrem Sohne nichts ausrichten konnte, entblößte ihre Brüste, sprechend: Siehe diese Brüste, aus denen du gesogen hast![110a] Zahlreich sind die Zornausbrüche. Dem Gegner schleudert man zuweilen einen Topf, ein Faß oder eine Mulde an den Kopf.

Eine jähzornige Dame schlägt auf ihre Rivalin mit dem Kastenschlüssel los und verjagt sie aus der Stadt[110b]. Der Zürnende knirscht mit den Zähnen (bh. und nh. חרק שינים)[111], brüllt (שאג) mit lauter Stimme, stampft (רפש) mit den Füßen, so daß manchmal das ganze Haus erzittert, holt auch mit den Füßen aus (בעט vgl. oben) und wirft um und zerstört, was ihm entgegenkommt, zerreißt (קרע) wütend seine Kleider und wirft sie von sich[112]. Die Mäßigung im Zorne (כעס) war ein charakteristisches Merkmal der Schriftgelehrten (vgl. S. 4). Der Zürnende kann durch Geld, Weinen und Worte besänftigt werden (פִּיֵּס, פִּיּוּס)[113].

g) Trauerkundgebungen erfolgten nicht nur in der öffentlichen Totenklage (Bd. II, S. 67 f.), sondern auch bei anderen traurigen Anlässen, z. B. bei Landeskalamitäten, in Gefangenschaft, im Bewußtsein der Sünde usw. Zur Abwendung des sichtbaren göttlichen Zorns schreit (צעק) und weint (בכה) man, veranstaltet ein Fasten (vgl. Bd. II, S. 150), wälzt sich (bh. und nh. התפלש) in Staub, bestreut sich mit Asche, hüllt sich in Sackgewänder und betet tränenden Auges[114]. Den zur Kreuzigung verdammten Sohn beweinen Vater und Mutter, rufen ihr Wehe über ihn aus und die Mutter wirft sich darob zu Boden (התחבט)[115]. In großem Schreck und als Zeichen der Reue wurden die Hände zusammengeschlagen[116]. Gesenkten Hauptes (כובד ראש) einhergehen ist die Attitude des Leidtragenden und Trauernden, und dieselbe demutvolle Haltung geziemt auch dem Betenden[117]. Zum Zeichen der Trauer — auch für Fremde — sitzt man zu Hause (ישב) und verhält sich still (דמם)[118] oder führt höchstens eine klagende Stimme (קול עציב)[119].

237. Der Gruß des Morgenländers, allen voran des Juden, ist eigentlich ein Segensspruch; in biblischer Zeit sagte man geradezu ברך „segnen“ für grüßen, und die zu allen Zeiten gebräuchliche Formel שלום „Friede“ enthält ebenfalls einen Wunsch, in dem man mit dem verkürzten Zuruf den Satz ausspricht: Heil dir! Heil euch! Mit diesem Zuruf begrüßt der Genosse den Genossen (חבר), der Vater den Sohn, der Sohn den Vater, der Schüler den Lehrer, der König den Untergebenen, und derselbe Gruß wird auch im Namen Gottes kundgegeben[120]. Privatbriefe enthielten oft nichts anderes als die Entbietung des Grußes[121]. Nach dem ursprünglichen Sinn des Zurufes bat man

(שאל) um den „Frieden" des Begrüßten (welche Phrase allerdings auch den Sinn haben kann, daß man sich nach dem Wohlbefinden des Mitmenschen erkundige, wie es besonders im brieflichen Verkehr geschieht), doch sagte man auch, daß man den Gruß gebe (נתן, יהב), worauf der Angeredete den Gruß erwiderte (השיב) oder zurückgab (החזיר)[122]. Demjenigen, der einen zu grüßen pflegte, sollte man mit dem Gruße zuvorkommen (הקדים שלום), und man schalt den einen Räuber, der den Gruß nicht zurückgab[123].

Außer dem Gruß, der einem jedem Menschen zu entbieten ist, gibt es einen Gruß, den man aus Ehrerbietung (כבוד) gibt, z. B. der Schüler dem Lehrer, der kleine Mann dem (im Range) Großen, und einen, den man aus Furcht (יראה) erstattet, wenn z. B. ein heidnisch-staatlicher Machthaber an einem vorbeizieht[124]. Namentlich wurde eingeschärft, daß man „der friedlichen Sitte zuliebe" auch den Heiden den Gruß entbieten möge, und von einem großen Rabbi erzählte man sich, daß ihm niemand im Gruße zuvorkommen konnte, und daß er es auch mit dem Fremden auf der Straße so tat[125]. Die Arbeiter auf dem Felde begrüßte man mit „werde stark!" (יישר), zu einer beherzten Tat gratulierte man mit den noch heute vielfach üblichen Worten: „Es wachse deine Kraft!" Dem Niesenden rief man „Zur Genesung" (מרפא) oder „Lebe" (gr. זט = ζῆθι) zu[126]. Die Babylonier aber erblickten darin ein Gebot des Anstandes, daß der Geringe, der eines großen Mannes ansichtig wurde, ihn nicht grüßte, sondern sich scheu vor ihm verbarg, bis er etwa gerufen oder angesprochen wurde[127]. Der Vorübergehende hat den Sitzenden zu grüßen und nicht umgekehrt, doch wurde, wie es scheint, der Vornehme zuerst gegrüßt, auch wenn er es war, der zu seinem Nächsten eintrat[128]. Da Gruß und Gegengruß eine Lebensbetätigung sind, sollte der zur Untätigkeit verdammte Trauernde den Gruß nicht erwidern, weshalb denn der Gruß auch am Trauertage des 9. Ab zu unterbleiben hat[129]. Einer Frau soll kein Gruß zugerufen werden, auch sollte der Schuldner dem Gläubiger, wenn er ihm sonst nicht zu grüßen pflegte, keinen Gruß geben, weil dies leicht als eine Art Wucherzins angesehen werden könnte[130].

Die Grußformel konnte Wendungen annehmen, welche die

Namen und die Qualitäten des Begrüßten enthielten und ihn zugleich für den Grüßenden einnehmen sollten. So wurde ein Lehrer im Traume wie folgt begrüßt: „Guten Frieden dem guten Lehrer vom guten Herrn (Gott), der in seiner Güte Gutes tut seinem Volke“[131]. Unverkennbar ist hierin die Neigung zur poetischen Ausschmückung der Ansprache. Begrüßte ein Schriftgelehrter einen Kollegen mit „Frieden dir, mein Lehrer!“ so gab dieser „Frieden dir, mein Lehrer und Unterweiser!“ zurück. Dem Lehrer gegenüber war der bloße Zuruf „Heil!“ ohne ehrenden Titel ganz unstatthaft[132]. Dem gesprochenen Gruße gingen allerlei ehrenbezeugende Gesten voran. Man trat ehrfurchtsvoll drei Schritte zurück[133], verneigte und verbeugte sich (oben S. 10), und Leute gleichen Standes oder Verwandte umarmten sich auch und küßten sich (oben S. 9). Männern gegenüber, denen man Ehre erweisen wollte, ließ man es auf kein zufälliges Begegnen ankommen, sondern suchte „ihr Antlitz“ eigens auf (שִׁחֵר), sandte zu ihrer Begrüßung Diener aus und ging selbst ihnen entgegen; die feierliche Art, mit der man Königen, Hochgestellten und selbst Freunden entgegenging, hieß אפנטי = ἀπάντησις[134]. Man machte auch regelmäßig wiederkehrende Aufwartungen (הקביל פנים), und namentlich erforderte es die gute Sitte, den Lehrer an jedem Feste (רגל) aufzusuchen[135]. Der Hausherr empfängt die Gäste mit freundlichem Gesichtsausdruck (סבר פנים יפות)[136] und heißt sie mit den Worten willkommen: Eure Ankunft sei in Frieden, ebenso wie er auch den Scheidenden zuruft: Euer Ausgang sei in Frieden[137]. Der Wirt heißt den Gast vor allem sich in Frieden setzen (ישב), beginnt mit ihm ein Gespräch, das sich in sehr höflichen Formen bewegt, so namentlich darin, daß der Begehr des Gastes mit dem Worte „dein Wille ist's“ (רצונך) gutgeheißen wird[138]. Auch der Gast ist natürlich bestrebt, dem Hausherrn willfährig zu sein (§ 240). Das Gespräch, namentlich bei Staatsaffären, wurde bei geschlossenen Türen geführt[139].

Das Scheiden (הפטרה, אפטרתא) geschieht ebenfalls unter Förmlichkeiten. Vor allem wird dem von seinem Genossen Scheidenden (נפטר), wie bemerkt, der Friedensgruß zugerufen, und da geht eine mehr künstlich zurechtgelegte als in der Natur der Sache begründete Ansicht dahin, daß man nicht sage

„Ziehe hin in Frieden“, sondern „Ziehe hin zum Frieden“, denn nur bei letzterem Spruche nehme der Scheidende ein günstiges Omen mit auf den Weg[140]. Scheidet der Schüler vom Lehrer, so soll er das Gesicht nicht auf einmal wenden (החזיר), sondern allmählich zur Seite richten (צִדֵּד); auch ist es passend für ihn, so lange rückwärts zu gehen, bis ihm der Lehrer unsichtbar wird. Scheidet der Lehrer vom Schüler, so bleibt dieser in gebückter Stellung solange auf seinem Platze stehen, bis ihm der Lehrer entschwunden ist[141]. Es gebührt sich auch, dem Scheidenden, namentlich wenn er sich auf eine Reise begibt, das Geleite zu geben (לְוָיה, Verb לִוָּה) und ihm sogar etwas Speise mitzugeben[142].

238. Geschenke. Freunde erwiesen sich Aufmerksamkeiten durch Sendung und Austausch von Geschenken. Die starke Verbreitung dieser echt orientalischen Sitte wird am besten dokumentiert durch die ansehnliche Anzahl von Ausdrücken, die diese Freundschaftsbeweise bezeichnen: bh. und nh. משאות[143] Tischgeschenke, תקרובת Darbringungen (in unserem Falle natürlich nicht Opfer, sondern profane Geschenke), aram. קורבן Opfer (ebenfalls im profanen Sinne), איקרין Ehrengaben, סיבולת Beisteuer zu einem gemeinschaftlichen Mahl, gr. דוריא = δωρέα Ehrengeschenk, pers. פרדישנא Gegengeschenk und pers. דכתנא Gabe — lauter Gaben, die man dem Freunde ins Haus schickte (שלח, שגר) oder ihm sonstwie einhändigte (aram. אמטי)[144]. Gesandt wurden a) Lebensmittel, als da sind: lebendes Vieh und Geflügel, Fleisch und Fische, Kornfrucht, Obst, Brot und Backwerk, Grünzeug usw. b) Kleider, c) Pflanzensetzlinge und gewiß auch Anbausamen. Veranlassung sind Sabbate, Feste, Hochzeiten u. dgl. Die Sender und Empfänger sind, wenigstens nach unseren Quellen, Rabbinen und ihre Genossen; doch werden Geschenke auch der Frau und den Kindern gesandt, und ebenso von selbständigen Frauen an fremde Männer, und wir kennen Liebesgaben, die von Juden an Heiden und auch umgekehrt ergingen.

Viele Anzeichen sprechen dafür, daß diese Ehrengaben nicht ganz aufrichtig gemeint waren, daß sie vielmehr nichts als konventionelle Höflichkeiten, Gunsthascherei und den Großen gegenüber sogar ein notwendiges Übel darstellten. Als einer,

der „den Sinn der Menschen bestiehlt“ (גונב דעת), wird der hingestellt, der seinen Nächsten zu Gaste nötigt (סרהב, סרב), ohne ihn wirklich laden zu wollen, und ebenso einer, der viele Darbringungen offeriert, wohl wissend, daß sie jener nicht annehme (קִבֵּל)[145]; auch soll man dem Freunde nicht ein Weinfaß schicken, das obenauf mit Öl gefüllt ist[146]. Dem „König“ (d. i. dem Grundherrn) pflegten Pächter und Gutsverwalter jeden Morgen die Ehre zu erweisen (כִּבֵּד), was, wie unmißverständlich sofort bemerkt wird, darin bestand, daß sie eine Ehrengabe (סְדוֹר)[147] überreichten, die der große Herr gnädig annahm; nur wenn ein Unabhängiger kam und ihn auf dieselbe Weise begrüßte, ließ er einen Sessel bringen und hieß den Gast sich setzen[148].

Die Sache wird religionsgesetzlich in Verknüpfung mit den Feiertagen verhandelt: ein Beweis, daß namentlich die erhöhte Lebenslust des Feiertages an den größeren Aufwand an Speisen und Kleidern denken ließ (vgl. Bd. II, S. 107), woran man weder ändern mochte noch ändern konnte, nur sollte die ganze Hausbescherung höchstens von zwei Menschen getragen werden, nicht aber von drei, was ganz marktmäßig ausgesehen hätte[149], und hieraus folgt von selbst, daß die Ehrengeschenke manchmal einen Umfang hatten, der an Wochentagen den Dienst von drei und noch mehr Männern in Anspruch nahm. Die rigorose Schule Šammais wollte am Feiertage nur das Senden von Portionen (מנות, vgl. Esther 9,19) gestatten, d. i. von Fleisch und Fischstücken, die, wenn man Gäste bekommen hat, sofort zur Verwendung kamen und nicht für einen späteren Verbrauch aufgehoben wurden; aber die milden Hilleliten gestatteten auch das Senden von rituell genießbarem Vieh, Wild und Geflügel sowohl in lebendem als in geschlachtetem Zustande, und so geht die Verhandlung weiter, aus deren Inhalt wir hervorheben, daß man ferner sich zuschickte Kornfrucht (Weizen und Gerste), Mehl, Hülsenfrüchte (z. B. Linsen), Weine und Öle; an Kleidern sowohl genähte als ungenähte Zeuge, namentlich auch Schuhe, und überhaupt alles, was zum unmittelbaren Gebrauch dienen kann, nicht zu vergessen des Hausviehes, dem z. B. die oben erwähnte Gerste zugedacht war[150]. Namentlich wurden auch die priesterlichen Abgaben, wie Teig- und Fruchthebe, mit Vorliebe am Feiertage abgeliefert[151]. Die Forderung, daß der übersandte

Gegenstand derart sei, daß er sofort in Gebrauch genommen werden könne, kam auch an Wochentagen darin zum Ausdruck, daß nach guter Sitte zu einem gespendeten Faß Wein auch der Krug hinzugehört, in den man den Wein abzapft und aus dem man trinkt (s. Bd. II, S. 293). Schönes Obst, z. B. Feigen, wurden direkt mit der Absicht des Präsentierens gepflückt und in einen stattlichen Korb getan, und da die Beschenkung gewöhnlich zu Ehren des Sabbats zu erfolgen pflegte, so bildete sich der besondere Begriff „Sabbatkorb“ (כלכלת שבת) heraus[152]. Wir befinden uns noch immer im Festzyklus, wenn wir vernehmen, daß die Jerusalempilger von dem allerneuesten Ertrag ihres Obstbaues an Nachbarn, Verwandte und Bekannte zu verteilen (חִלֵּק) pflegten und allenfalls auch auf guten Absatz rechnen durften, wenn sie mit der Frucht den Marktplatz „schmückten“ (vgl. Bd. II, S. 361). Fast mit den nämlichen Worten erfahren wir auch von einer andern „Verteilung“ von Früchten; die Früchte des Sabbatjahres wurden nämlich außer an Arme auch an Nachbarn, Verwandte und Bekannte verteilt; der Rest wurde zur Haustüre geschafft, wobei der Hausherr feierlich rief: Brüder in Israel, wer nehmen will, nehme! Was dann noch blieb, nahm er ins Haus und verzehrte es gänzlich[153].

Ebensooft wird die Sitte der Beschenkung mit frischer Frucht in der Beziehung behandelt, daß sie möglicherweise noch nicht verzehntet sei: ein Beweis des liebevollen Eifers, mit der man die Beschenkung vornahm. Es wird ausdrücklich festgesetzt, daß die Versendung noch in unverzehntetem Zustande zu erfolgen pflegt, u. z. nicht nur, wenn sie vom Mann des Volkes (עם הארץ), sondern auch, wenn sie von dem in solchen Dingen rigorosen pharisäischen Parteigenossen (חבר) ausgeht. Als versendete Gegenstände werden hierbei genannt Trauben- und Olivenmulden, Setzlinge und Fönnkrautbündel[154]. So pflegte man auch edle Weinreben zu verehren[155]. Die Pächter pflegten den Gutsherren die frühreife oder die sonstwie (durch Größe, Geschmack und dgl.) ausgezeichnete Frucht ihrer Landwirtschaft zu präsentieren[156]. Den Reisenden wurde von der freundlich gesinnten Landbevölkerung frische Frucht, z. B. Feigen, entgegengetragen[157]. In einem Falle sendet ein Rabbi dem anderen einen Korb (קרטיל bezw. כלכלה s. oben) voll Feigen[158]. Ein anderer Rabbi sendet

dem jüdischen Patriarchen eine frische Ethrogfrucht aus Caesarea, in welcher Stadt sie offenbar vorzüglich gedieh[159]. Nicht ohne Interesse ist eine aus Babylonien berichtete Sitte, wonach der ortsansässige Rabbi dem zu Gaste in der Stadt eingetroffenen Rabbi den Fruchtkorb, den wir nunmehr nach der häufigen Erwähnung als zum guten Brauche gehörig bezeichnen können, durch den Sohn zusendet (אמטי), damit dieser Gelegenheit habe, von dem fremden Rabbi die Art der Ausführung von religiösen Gebräuchen zu erlauschen[160].

Aus der Menge der zu Geschenken verwandten Gegenstände, die uns gewiß nur zu geringem Teile bekannt sind, verdienen noch verzeichnet zu werden: die Hüfte oder der Schenkel (ירך aram. אטמא) und überhaupt schöne Fleischstücke des geschlachteten Viehes, von denen es oft heißt, daß sie geeignet seien ehrenhalber dem Gaste vorgesetzt zu werden (התכבד)[161]; Brot und Wein[162]; Grünzeug (z. B. Artischocken)[163]; Schwämme und Trüffel (bezeichnenderweise von einem Sarazenen geschickt)[164]. Fälle von Kleidergeschenken s. Bd. I, S. 132.

Die Geschenke werden in vielen Fällen höher stehenden Personen gewidmet; nicht nur ist das zu merken, wenn, wie erwähnt wurde, der Beschenkte irgendein verehrter Lehrer ist, sondern auch, wenn er richterliche Funktionen ausübt, z. B. in der Anekdote, daß eine Frau dem RJonathan Feigen verehrte (aram. אוקר), dieser jedoch sie ausschlug und sie schnell wegzunehmen bat, wobei er bemerkte: Ich bitte dich, hast du sie offen hereingebracht, trage sie auch offen weg; hast du sie zugedeckt hereingebracht, trage sie auch zugedeckt weg, damit die Leute nicht sagen, sie hat ihm Geld gegeben, er aber verehrt ihr Feigen[165]. Dasselbe trifft sich, wenn der Pächter, wie erwähnt wurde, dem Gutsherrn etwas anbietet, und zu demselben Kreise gehört es, wenn der jüdische Patriarch von dem einen oder dem anderen Rabbi, der möglicherweise sein Pächter war, beschenkt wird[166]. Ein grelles Licht auf die Zeitverhältnisse wirft der Umstand, daß oft heidnische Machthaber beschenkt werden; schon die Verhandlung der Frage, daß ein Heide überhaupt beschenkt wird, gibt zu denken[167], vollends aber, wenn der Heide als Gewaltmensch (אנס vgl. Bd. II, S. 184) geschildert wird, der den Juden zwingt und auffordert:

Trage dies oder jenes und überreiche es im Amtshause[168]. So oft RJonathan einen Herrscher in die Stadt einziehen sah, sandte er ihm Ehrengaben (איקרין), damit er Prozesse von Waisen und Witwen gnädig behandle[169]. Solche Geschenke beanspruchten übrigens auch jüdische Große, z. B. der Exilarch in Babylonien[170].

Aber nicht diese Pflichtgeschenke, sondern die Freundschaftsbezeugungen sind für das gesellige Leben von Wichtigkeit. Sie werden geradezu als Wohltat (גמילות חסדים) bezeichnet, mit der Rechtsbestimmung, daß z. B. Wein- und Ölkrüge, die einer dem andern in Freundschaft zusendet, nicht zurückgezahlt werden müssen, anders die Bräutigamsgeschenke (סבלונות s. Bd. II, S. 42), die in gewissen Fällen gerichtlich zurückgefordert wurden[171]. Als purer Freundschaftsakt gilt auch die Beschenkung am Purim[172]. Völlig zur Wohltat wird das Geschenk, besonders das an Lebensmitteln, wenn es vom Reichen dem Armen gegeben wird. Ein solches Geschenk scheint in Persien den speziellen Namen *dastan* (דסתן) geführt zu haben. Solche Geschenke pflegte u. a. der Exilarch den Rabbinen auszusetzen[173]. In jener Zeit, in der selbst Weib und Kind oft auf schmale Kost gesetzt waren (vgl. Bd. II, S. 18), wurden Speise und Trank auch ihnen oft in Form eines Geschenkes (מתנה) verabreicht[174]. Für das Geschenk (דשנא) erwartete man natürlich ein Gegengeschenk (פרדשנא), doch haben die in diesem Betracht uns bekannt gewordenen Fälle zumeist einen politischen Beigeschmack[175], und ausgesprochen in die Verwaltungsgeschichte gehört die Angabe, daß der Statthalter, der zu Jericho sitzt, seinem „König“ in „Babel“ getrocknete Feigen (also von der Frucht des Landes), hingegen dieser ihm Geschenke (דוריות) sendet[176].

239. Nachbaren, Freunde und Bekannte. Im obigen hatten wir mehrfach Veranlassung, das Verhältnis zwischen Freunden und Genossen zu berühren, ein Verhältnis, das naturgemäß zur Geselligkeit führt. Ein Verkehr bildet sich ebenso naturgemäß auch mit dem Nachbar (שכן, מגיר, שיבבא)[177] aus, besonders, wie es zuweilen vorkam, wenn derselbe Mann sowohl auf dem Felde als auch im Hause der Nachbar war[178]. Von Feindseligkeiten zwischen Nachbarn wird in unseren Quellen zumeist dann gesprochen, wenn der Jude einen Heiden, einen

Römer oder gar einen Soldaten zum Nachbar hat[179], was freilich nicht ausschließt, daß zuweilen auch Juden böse Nachbarschaft hielten. Einen guten Nachbar zu besitzen, wurde sehr hoch eingeschätzt, schon des Beispiels wegen, das der Nachbar liefert, und so wurde z. B. selbst die sittliche Verfehlung der Frau (vgl. Bd. II, S. 51) zum Teile dem Einfluß der bösen Nachbarschaft zugeschrieben[180]. „Wehe dem Frevler, wehe dem Nachbar; gut gehts dem Frommen, gut gehts dem Nachbar" — war ein besonders in seinem ersten Teile viel angewandtes Sprichwort, was anschaulich auch mit dem volkstümlichen Worte ausgedrückt wurde: „Durch den Dorn (den man auszieht) leidet auch der Kohl"[181]. Da die Nachbarn genau wissen, was in jemands Hause vorgeht[182], so können sie ebensowohl eine unliebsame Aufsicht ausüben, wie sie im Notfalle vor Gericht auch hilfreiche Zeugenschaft abgeben können. Nach den häufigen Erwähnungen zu urteilen, kam es oft vor, daß ein Schadenfeuer unentgeltlich von den Nachbarn gelöscht wurde[183]. Besonders oft wird das Verhältnis von Nachbarinnen zueinander berührt; wir erfahren, daß man oft zur Nachbarin ging, den Teig zu kneten und zu backen und wohl auch das Essen bei ihr zu kochen; häufig kehrt auch der Zug wieder, daß man sich gegenseitig Ofen und Herd, Sieb und Reuter lieh, und wir wissen, wie übel es vermerkt wurde, wenn man das zum Kochen nötige Salz nicht geliehen bekam[184]. Zur Sentenz, daß es manche Frau versteht, sich etwas zu leihen, manche nicht, wird folgende Erzählung angefügt: Eine Frau geht zur Nachbarin (aram. מגירתא), deren Tür sie offen findet. Dennoch klopft sie an (vgl. oben S. 4) und spricht zu ihr: Gruß dir, Nachbarin! Was machst du, was macht dein Mann, was machen deine Kinder? Hierauf sagt sie: Ist es dir recht, daß ich eintrete (על)? Jene antwortet: Tritt ein! Was ist dein Verlangen? Hierauf diese: Du besitzest dieses oder jenes Zeug (מקימה); gib mir's doch geliehen! Jene: Gewiß. Die Frau aber, die nicht so verständig ist, geht zur Nachbarin, findet die Türe zugeschlossen und öffnet eigenmächtig; wenn sie nun fragt: Hast du dieses oder jenes Zeug? so lautet die Antwort: Nein![185] Es traf sich überaus häufig, daß ein Bauer dem andern die Arbeitskuh lieh (שאל) und auch selber zur Aushilfe mitging. Einer, der sich behufs Mithilfe in den Pflanzungen

(נשיעות Bd. II, S. 207) mit seinem Nächsten verbindet (התחבר), geht in dessen Hause aus und ein, wird gewissermaßen ein Hausverwalter und vergeht sich schließlich an den Mägden des Hauses (vgl. Bd. II, S. 52)[186]. Unser Bild wäre nicht vollständig, wenn wir nicht verzeichnen würden, daß die lieben Nachbarinnen die Tochter des Nachbarhauses zuweilen in üblen Ruf brachten[187].

Wie es einen guten und einen bösen Nachbar gibt, so gibt es auch einen guten und einen bösen Genossen (חבר, חברא, רֵעַ)[188], ein Begriff, der namentlich in Schriftgelehrtenkreisen prägnant zum Ausdrucke kam, so sehr, daß das Wort „Genosse" zugleich das Mitglied einer Gesellschaft (חבורה) bezeichnete, die sich zu einer bestimmten frommen Lebensführung verpflichtet hatte. Doch haben wir es hier nur mit den Erscheinungen des privaten Lebens zu tun, in welchem der Besitz von Freunden und Genossen zunächst nur das Mittel zum geselligen Leben war; denn nicht nur war Kameradschaft (חברות) einerlei mit Geselligkeit, und nicht nur bildeten Liebe, Brüderlichkeit (אחוה), Friede und Geselligkeit (רעות) das Ziel, auf das sich täglich das Herz des Beters richtete, sondern es ging sogar das Sprichwort: „Entweder Kameradschaft oder Tod", etwa in dem Sinne, daß der gesellschaftliche Boykott für die Betroffenen den Tod bedeute[189]. Allezeit suche man den Umgang mit einem guten Genossen; die hierin getroffene Wahl bestimme, so behauptete man, das Geschick des Menschen. Man zitiert oft den Spruch des weisen Ben Sira: „Jeder Vogel läßt sich dort nieder, wo er seine Art vorfindet — so halten sich auch die Menschenkinder zu ihresgleichen." „Nicht umsonst geht der Star zum Raben: er gehört eben zu seiner Art" — lautet ein Sprichwort. Selbst der rein halakhische Satz (MKel. 12,2) „Alles, was sich mit dem Unreinen verbindet, ist unrein; alles, was sich mit dem Reinen verbindet, ist rein" — wurde in moralischem Sinne angewandt: oder ist es der ursprüngliche moralische Sinn, der den Satz auch zu Zwecken der Halakha geeignet erscheinen ließ? Wir können es nicht wissen. Wie immer auch — des war man überzeugt — aber ein verworfener Mann und ein verworfenes Weib müssen sich schließlich finden[190]. Auch im Eheweibe sah man eben die Genossin, die sich der Mensch erwählt; in frivoler Gesprächsweise

nannte man die Dirne, mit der man lebte, „den Genossen" (חבר, so in männlicher Form, nicht חברה), und die Gecken fragten einander: Hast du es mit einem guten (schönen) oder mit einem schlechten (häßlichen) „Gesellen" zu tun gehabt?[191] Es gibt natürlich ganze Gesellschaften (חבורות), die dem Bösen dienen — es wird z. B. eine Verbindung von Sikariern (d. i. Räubern) namhaft gemacht — und die Frevler lieben es, unter sich zu sein[192]. Hatte man auch nur einen Freund, so stand man schon mitten im Leben, wie das Sprichwort sagt: Dein Freund hat einen Freund, und der Freund deines Freundes hat wiederum einen Freund usw.[193]. Hatte das unstreitig das Üble, daß z. B. ein Gerücht immer weitere Wellen schlug, so wird dadurch auch die Geselligkeit günstig beeinflußt; denn es wird z. B. ausdrücklich erwähnt, daß man es gut findet, ein Geschenk dem und dem, aber auch dessen Freunde und dem Anhängselfreunde (חברורא) zu verabreichen[194].

Die oben (§ 238) berührten „Bekannten" werden uns durch besondere Züge nicht vorgeführt. Das wenige, was wir von der Kategorie der „Bekannten" erfahren, bezieht sich bezeichnenderweise auf die Bekannten (מַכָּר, מַכִּיר, מַכָּרָא) im Priester- und Levitenstande, denen man, zur Zeit des Tempelbestandes und zur Zeit ihres gesellschaftlichen Vorranges (vgl. Bd. II, S. 30), manche Gefälligkeiten erwies[195], während es, ebenso bezeichnend, heißt: „Gibt es denn für den Armen einen Bekannten?"[196] Dasselbe ist ungefähr mit dem Verwandten der Fall: den reichen Verwandten anerkennt man, den armen verleugnet man; ist der Verwandte ein „Philosoph" (d. i. ein Richter), so berühmt man sich seiner und spricht: N. N. steht uns nahe[197]. Selbst in die Halakha hat sich der uns so wohlbekannte Satz eingeschlichen: Der Mensch steht sich selbst am nächsten[197].

240. Gastfreundschaft. Die Teilnahme an Freud und Leid des Genossen ist ein vorherrschender Zug der jüdischen Gesellschaft. An Gelegenheiten fehlte es nicht. Wir kennen bereits (s. Bd. I, S. 264) den Krankenbesuch (בקור חולים)[198], die Teilnahme an Hochzeiten und Begräbnissen und an allerlei Familienfesten aus den betreffenden Abschnitten. Auch der bloße Höflichkeitsbesuch (Verb בקר) war gleichfalls im Schwange; Lehrer besuchen die Schüler, Schüler besuchen die Lehrer[199]; der

Pächter besucht den Grundherrn, der Hirt den Auftraggeber, die Frau die Nachbarin usw., und was besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist die ausdrückliche Versicherung, daß auch Heiden an ihren Hochzeits- und sonstigen Festen besucht werden[200], ganz in dem Sinne, wie ihnen auch der Gruß zuteil wurde (oben S. 15). Die Sitten und Gebräuche jedoch, die wir kennen lernen wollen, treten hauptsächlich bei den Gastmählern zutage, und so ist vorerst die Tugend der Gastfreundschaft ins Auge zu fassen.

Die Gastfreundschaft (הכנסת אורחים)[201], dem Morgenländer angeboren, war in unserer Zeit durch das menschenfreundliche Wesen und durch das feine Taktgefühl der Rabbinen zu hoher Blüte gebracht worden. Als Prototyp galt ihnen Abraham, dessen Zelt stets offen stand, die Ankömmlinge aufzunehmen, und das nach allen Seiten Türen hatte, um den Wanderern das Eintreten leicht zu machen[202]. Als edler Menschenfreund wurde auch Hiob gefeiert[203]. Einer der ersten Sittensprüche lautet: Dein Haus sei weit geöffnet, und Arme mögen deine Hausleute sein![204] Als besonders verdienstlich galt die freundliche Aufnahme und die Bewirtung von Gesetzeslehrern und Gesetzesjüngern[205]. Damit aber der Gastgeber infolge des verdienten Rufes nicht überlaufen werde, war es erlaubt, seine Gastfreundlichkeit ein wenig herabzusetzen[206]. Auch bleibe man nicht lange zu Gaste; denn man würde je länger je weniger Ehre genießen und mit Recht, denn nach einer sehr guten Zeichnung geriert sich, der anfänglich als Fremder (אכסניי vgl. Bd. II, S. 328) kam, morgen schon als Gast (אורח), um sich schließlich zum Herrn (בעל הבית) aufzuwerfen. Man findet es darum für natürlich, daß, wem am ersten Tage Geflügel vorgesetzt wird, am zweiten nur Rindfleisch, am dritten nur Fische, am vierten gar nur Gemüse gereicht bekommt[207]. Ganz unstatthaft ist es, mit sich einen anderen Gast (אורח) einzuführen (הכנים)[208]. Die Frauen, so meinte man, hätten einen besonderen Sinn für die Würdigkeit des Gastes, aber eben sie seien auch weniger bereit, die Wünsche des Gastes zu erfüllen[209]. Der gewohnheitsmäßige Parasit, der bei jeder möglichen und unmöglichen Gelegenheit am Tische seines Nächsten erschien, fand in den Augen der Rabbinen kein Erbarmen, und ganz besonders nicht, wenn er zum Gelehrtenkreise gehörte[210].

Man dränge sich ja nicht als Gast auf[211], sitzt man aber bereits beim Mahle des Gastgebers, genieße man bis zur Sättigung von allem, was vorgesetzt wird, lasse sich's aber ja nicht einfallen, etwas mit nach Hause zu nehmen. Es darf dazu gestellt werden, was sich uns aus einem fremden Kreise, aus den syrisch überlieferten Sprüchen des Menander, erhalten hat: „Nicht bewirte den Pfaffen (כומרא), damit er dich nicht verachte. Lädst du den Pfaffen, in dein Haus einzutreten: beim Eintreten segnet er dich, beim Hinaustreten flucht (oder murrt) er. Setzest du ihm Speise vor — eine Hand führt er zum Munde, die andere packt die Speise und läßt sie in den Sack gleiten, um sie seinen Kindern zu bringen. Läßt der Pfaffe Speise übrig, flugs bringt er sie seinen Kindern und flucht (murrt) noch obendrein“[212]. In alter Zeit wurde dem Gaste auch die nächtliche Unterkunft gewährt; Zeuge dessen ist die Mahnung, daß der Gast nichts esse, was zur Besudelung des fremden Bettes führen könnte, auch maße er sich nicht an, das (manchmal einzige) Kleid des Wirtes als Nachtdecke zu benützen[213]. Reist der Gast weiter, erfordert es der Anstand, ihn mit Speisen auszurüsten und ein Stück Wegs zu begleiten[214]. Der Gast dankt in bewegten Worten für die gastliche Aufnahme, und wenn er ein Gelehrter ist, tut er das in der damals beliebten Aggadamanier[215], und ebenso wird auch er unter lebhaften Segenswünschen entlassen[216].

B. Das Mahl.

241. Mahlzeiten. In diesem Abschnitt haben wir es mit den Mahlzeiten des schlichten Mannes zu tun, der in unserer Epoche entweder ein schlichter Bauer oder Hirte, im besseren Falle ein Gewerbetreibender war, der infolge seiner Beschäftigung selten mehr als zwei Mahlzeiten des Tages einnehmen konnte: die eine zu Beginn, die andere am Ende seiner Tagesarbeit. Wir werden jedoch andere Berufsarten und Kategorien kennen lernen, die sich auch drei bis vier Mahlzeiten des Tages gönnen konnten und bei denen namentlich auch die Zeit der Mahlzeiten ganz anders angesetzt war. In den vornehmen Gesellschaftskreisen war man zwar auch an feste Sitten gebunden, aber die Häufigkeit der Mahlzeiten und die Wahl der Speisen war durch nichts beschränkt.

Die feste Mahlzeit (מאכל, סעודה aram. שירותא, שירו), zur größeren Deutlichkeit auch „regelmäßige“ Mahlzeit (סעודת קבע) genannt, muß natürlich von der „zufälligen“ Mahlzeit (סעודת ארעי), deren es viele an einem Tage geben konnte, unterschieden werden, wie denn ebenso natürlich das schlichte bürgerliche Mahl im Hause keinen Vergleich aushält mit dem feierlichen Gastmahl (סעודה im prägnanten Sinne, auch אריסטון = ἄριστον genannt), das, einen ganzen Kreis von Menschen vereinigend, im Zeitpunkte, im Raume, in den Speisen und überhaupt in der ganzen Veranstaltung eigenen Gesetzen unterliegt[217]. Als Regel gilt, wie gesagt, ein zweimaliges Essen des Tages; dies zeigt sich z. B. darin, daß einer, der Speisen besitzt, die für zwei Mahlzeiten langen, nicht als so arm gilt, daß er die Armenküche beanspruchen dürfte; oder darin, daß der rituelle *ʿerub*, d. i. die Veranstaltung, vermittels welcher man an der Sabbatgrenze (Bd. II, S. 391) sich eine virtuelle Rast (שביתה) erwirbt, darin besteht, daß man an jenem Punkte Speisen (gewöhnlich Brot) im Ausmaß von zwei Mahlzeiten hinterlegt[218]; oder darin, daß in den sieben Tagen des Laubhüttenfestes vierzehnmal in der Laubhütte gespeist werden soll[218a]; und in demselben Sinne wird bemerkt, daß die Israeliten an dem aus Ägypten mitgenommenen Vorrat fast 31 Tage zehrten, daß sie also einundzechzigmal davon aßen und noch an demselben Tage nach Brot verlangten, wie aus dem Datum des Fallens des Mannas hervorgeht[219]. Hiervon machte bloß Sabbat eine Ausnahme, an welchem vor Abend noch eine Mahlzeit, zusammen also drei Mahlzeiten gefordert wurden; was aber das Quantum der Speisen anlangt, so reizen allerdings die besseren Sabbatgerichte zu stärkerem Verbrauch an, dafür aber kommt in Erwägung, daß die Pflicht, drei Mahlzeiten mit gutem Appetit einzunehmen, für die einzelnen Mahlzeiten von selbst eine gewisse Einschränkung eintreten läßt, so daß die einzelne werktägige Mahlzeit jedenfalls stärker ausfällt als die einzelne sabbatliche Mahlzeit[220], was wir auch dahin ergänzen können, daß der arbeitende Mensch wohl mehr verzehrt als der feiernde. Die Ansicht, die am Sabbat vier Mahlzeiten verlangt, ging nicht ins Leben über[221].

Wie lieb dem Juden sein Morgen- und Abendimbiß war und für wie alt diese Einrichtung galt, beweist die Annahme,

diese beiden Essenszeiten (זמן סעודה) seien von Moses eingesetzt (קבע); denn nicht sollte Israel „den Hühnern gleichen, die den ganzen Tag den Misthaufen nach Futter absuchen“[222]. Ein Spruch der Rabbinen lautet: „Zeitlich morgens iß: Sommers wegen der Sonne (die einen schlaff macht), Winters wegen der Kälte“ (die dem genährten Körper weniger zusetzt als dem vom Hunger geplagten), und so sagte auch das Volkssprichwort: „Sechzig Leute laufen im Trab und erreichen nicht den Mann, der früh am Morgen sein Brot gegessen“[223]. Darum nun finden wir im Munde der Rabbinen das „Morgenbrot“ (פת שחרית) als festen Begriff, etwa wie wir vom Abendbrot sprechen; man schrieb ihm dreizehn wohltuende Folgen zu, darunter die Eigenschaft, das es vor Sonne und Kälte schütze und die „Laus“ in den Eingeweiden (d. i. die Bandwürmer, s. Bd. I, S. 253) töte[224]. Zum Brot gehörte natürlich auch ein Schluck Wasser[225]. Diesen Morgenimbiß nannte man kurzweg „verkosten“ (טעם), d. i. den nüchternen „faden“ Magen auffrischen[226]. Die „Mahlzeit“ (סעודה) κατ' ἐξοχήν, z. B. am Sabbat, an welchem auf diesen Umstand Wert gelegt wurde, ist die Morgenmahlzeit, die, was den arbeitsfreien Sabbat anlangt, entweder des Morgens (שחרית) oder zu Mittag (חצות, צהרים) stattfand, und nicht heißen „Mahlzeit“ die an diesem Tage gleichfalls pflichtgemäßen Abend- (Freitags am Abend) und Nachmittagsimbisse[227]. Dasselbe geht hervor aus dem Lehrsatz eines babylonischen Lehrers: „Wer eine „Mahlzeit“ zu verzehren hat, verzehre sie durchaus nur am Tage“, und als ihm entgegengehalten wurde, daß es anderseits als Anstandsregel (דרך ארץ, S. 2) gilt, Fleisch nur am Abend zu essen, da erwiderte er: „ich meinte damit ‚fast‘ am Tage“, d. i. die Mahlzeit halte man nicht spät in der Nacht[228]. Größere Mahlzeiten wurden auch nach Josephus (B. J. 1, 17,4 § 331; *Vita* c. 44 § 222), wenn auch nicht immer, in den Abendstunden abgehalten; so hielten es auch die konservativen Essener (B. J. 2, 8,5 § 130), und dieselbe Sitte herrscht noch heute bei den Orientalen. Auch wissen wir positiv, daß gewisse Mahlzeiten. z. B. das Hochzeits- und das Beschneidungsmahl, zuweilen bis Mitternacht währten[228a], was gewiß sehr ungewöhnlich war. Es gab Mahlzeiten, die sehr lange dauerten, so daß ein Teil der Gesellschaft sich unter irgendeinem Vorwand davon-

machte. Dies wird namentlich in bezug auf das Paschaabendmahl oft verhandelt, weil da die Einheit der Tischgesellschaft besonders gefordert wurde. Es traf sich aber einmal auch beim babylonischen Exilarchen, daß ein Teil der Gäste die Geduld verlor und davonging, sehr zum Ärger des Hausherrn[228b]. Man sieht, daß man völlig in Verlegenheit kam, wenn man Fleisch zu essen hatte, so sehr war es etwas Ungewöhnliches. Man aß nämlich auch abends nur Brot und trank Wasser dazu, und noch ist uns die Redeweise des am Abend müde von der Feldarbeit nach Hause kehrenden jüdischen Bauern erhalten: „Ich eile nach Hause, will ein wenig essen, ein wenig trinken", und bald übermannt ihn (חטף) der Schlaf[229]. Eben darum, weil in den Stunden vor Abend Essenszeit war, hören wir die Forderung, daß man am Sabbatrüsttage „von der *Mincha* (s. Bd. II, S. 421) an und weiter" nichts essen möge[230], damit die Eßlust für den Sabbat aufgespart werde[231], was allerdings anderen nicht erforderlich schien. An den auf Sabbat und auf andere Feiertage folgenden Abenden, nach Tagen, an denen man vieles, z. B. frisch gebackenes Brot, frisch gepflücktes Obst und Grünzeug und dgl. entbehren mußte, setzte, wie es scheint, eine besondere Mahlzeit ein, um das Versäumte nachholen zu können, und daraus ward für Sabbatausgang allmählich ein solennes Mahl[232].

Die soeben verzeichneten Andeutungen lassen erkennen, daß als Zeit des Morgenbrotes der ganze Vormittag bis zur Mittagstunde, als Zeit des Abendbrotes der ganze Spätnachmittag bis zum Dunkelwerden zu gelten hat. Doch gibt es auch nähere Zeitbestimmungen. Namentlich ist die vierte Stunde, d. i. von 6 Uhr an gerechnet vormittags um 10 Uhr, eine für sämtliche Gesellschaftsklassen gültige Essenszeit des Morgenbrotes, von der sich die Zeit einzelner Kategorien wie folgt abstuft: Um 1 (= 7 Uhr) speisen die Gladiatoren (Bd. I, S. 247), um 2 (= 8 Uhr) die Räuber, um 3 (= 9 Uhr) die sorglosen Besitzer ererbten Vermögens (d. i. die Reichen), um 4 (= 10 Uhr), wie gesagt, alle gewöhnlichen Menschen, um 5 (= 11 Uhr) die Taglöhner auf dem Felde, um 6 (= 12 Uhr) endlich die Schriftgelehrten[233]. Angenommen, man habe um 6 Uhr morgens die Lagerstätte verlassen, hätten die Schriftgelehrten volle sechs Stunden bis zu ihrem Morgenimbiß gewartet, was wohl damit zusammenhängt,

daß sie vorerst beteten und studierten. Am Sabbat kam man auch allgemein wegen des Synagogenbesuches nicht dazu, vor der sechsten Stunde das Frühmahl (ἄριστον) einzunehmen (Josephus, *Vita* c. 54 § 279). Da nun, wie es anderwärts heißt, die Könige um 3 (= 9 Uhr) aufzustehen pflegten, so hat auch König Agrippa sechs Stunden bis zu seinem ersten Mahle gewartet, da von ihm berichtet wird, er habe erst um 9 (= 3 Uhr nachmittags) gespeist[234]. Es läßt sich nun denken, daß des Königs Abendbrot entsprechend spät ausfiel, und in der Tat erfahren wir, daß die Mahlzeit der Könige (סעודת מלכים) um Mitternacht stattfand[235]. Ein hoher Verwaltungsbeamter des Königs Agrippa hatte die Gewohnheit, nur einmal täglich zu speisen, da man aber, wie erwähnt, in der Laubhütte täglich zwei Mahlzeiten einnehmen sollte, so riet ihm ein zeitgenössischer Rabbi, der ihn sehr gut kennen mußte, er möchte doch auch zu Ehren Gottes jene Appetiterreger (פרפראות vgl. Bd. I, S. 105) anwenden (המשיך), die er so oft aus Privatvergnügen anzuwenden beliebe[236]. Diese Art Bemerkungen lassen uns in das Treiben der Großen der Zeit sehr tief blicken. Merkwürdig ist die in Verknüpfung mit den Essenszeiten vorgetragene Äußerung, daß ein Speisen nach 12 Uhr mittags nicht mehr bedeutet, „als wenn einer einen Stein in einen Schlauch werfen würde“, d. i. als wenn einer den Weininhalt eines Schlauches dadurch heben wollte, daß er einen Stein hineinwirft, wodurch, objektiv gesehen, der Wein doch nicht mehr geworden ist. In so später Stunde, so scheint die Meinung zu sein, nützt dem ausgehungerten Magen keine Speisezufuhr, was aber, wie dazu bemerkt wird, nur dann seine Richtigkeit hat, wenn der Magen völlig nüchtern geblieben ist; wurde aber zeitlich morgens auch nur das mindeste genossen, hat der Verzug nichts zu bedeuten[237].

Nach der Äußerung des hohen Verwaltungsbeamten, daß er nur einmal des Tages zu essen pflege, darf uns ein zweimaliges Essen, das wir als die Regel ansetzen, nicht zu wenig erscheinen. Auch die alte römische Sitte kannte nur das Frühstück (*jentaculum*), das in der dritten oder in der vierten Stunde genommen wurde (in der Stunde, in welcher nach den Rabbinen alle Menschen zu speisen pflegten), und die Hauptmahlzeit (*cena*), das größere Mahl, das etwa in der Mittagsstunde

genossen wurde, und erst die lange andauernden städtischen Geschäfte brachten es mit sich, daß die Hauptmahlzeit auf den Nachmittag oder gar an den Abend verlegt, dafür aber um die Mittagsstunde ein zweites Frühstück (*prandium*) gegessen wurde[238]. Eben diese feinere städtische Sitte spiegelt sich in dem *ariston* (אריסטון = ἄριστον) wieder, das bekanntlich dem *prandium* der Römer entspricht, und das wir bei den Juden nur in Gelehrtenkreisen, nicht bei der bäuerlichen Bevölkerung antreffen. Weil das *ariston* um die sechste Stunde, d. i. um Mittag, vor sich ging, ermahnte ein Lehrer seine Schüler, das Minchagebet zu absolvieren, ehe sie sich zu dem *ariston* begeben (aram. סלק)[239]. Die Zeit dieses Mahles ist also mehr oder weniger die sechste Stunde; die es genießen sind Männer des Gelehrtenstandes, dieselben, von denen wir vorhin berichteten, daß sie auch ihr erstes Frühstück um die sechste Stunde einnahmen, so daß die Einheitlichkeit der Sitte hiermit durchbrochen wird. Zu einem *ariston* waren übrigens mehrere Leute zugezogen[240], so daß wir es hier mehr mit einem gesellschaftlichen Zwange als mit der Lebensweise des einzelnen zu tun haben. Der Landmann wird in der zwischen dem Morgen- und Abendbrot liegenden Zeit gleichfalls nicht gehungert haben, sondern danach gelangt haben, was ihm zur Hand lag, was namentlich dann leicht war, wenn er im Obst- oder im Weingarten arbeitete; das ist eben dasjenige Essen, das man als „vorübergehendes Mahl“ bezeichnete. Nach dem praktischen Sinn, den die ländliche Bevölkerung immer bekundet, wurde ein langes Hungern, wie wir gesehen haben, sogar für schädlich gehalten, und dieser Anschauung entsprechen die volkstümlichen Sätze: „Solange du Hunger spürst, iß; solange du Durst hast, trink’; solange dein Fleischtopf siedend ist, schütt’ ihn aus!“[241]

Der Früh- und Abendimbiß bestand, wie gesagt, wesentlich aus Brot, das mit Salz gewürzt wurde (Bd. I, S. 104); doch konnte zum Brot auch ein Zugemüse aus Hülsenfrüchten, wie auch frisches oder getrocknetes Obst gegessen werden[242]. Das Quantum des auf einmal verzehrten Brotes läßt sich aus dem oben erwähnten *ʿerub*-Ritus bestimmen; das zu diesem Ritus genommene Brot, das zwei Mahlzeiten bilden sollte, wurde aus einem Viertelḳab (Bd. II, S. 393) Weizenmehl bereitet und

kostete in normalen Zeiten beim Krämer einen *pondjōn* (Bd. II, S. 408); nun ist aber ein Viertelḳab = sechs Eier, das Brot einer Mahlzeit mithin = drei Eier, was mit der Wahrnehmung übereinstimmt, daß man sich in vielen Fällen mit der Verspeisung von wirklichen zwei bis drei Eiern begnügte. Diese auf dem Wege der Teilung (פרס) des gangbaren Brotweckens gewonnene Maßbestimmung von drei, nach anderen von vier Eiern überträgt sich auch auf die Zeit, in welcher eine Speise dieses Quantums verzehrt werden kann, und mit ihr wurde das Zeitmaß „*pĕras*-Verspeisung“ (אכילת פרס) gewonnen, mit welchem die Rabbinen in einer ganzen Reihe von rituellen Verhältnissen operieren[243]. Auch bezüglich des Quantums anderer Eßwaren stehen uns Daten zur Verfügung. In dem Schlußmahle (סעודה המפסקת) vor dem Fasten des neunten ꜥAb soll man sich der Trauer wegen bereits Veränderungen der Lebensweise (שִׁנָּה) auferlegen: pflegte man sonst ein Pfund Fettfleisch zu essen, so esse man diesmal halb soviel, einen Sextarius (Bd. II, S. 398) Wein zu trinken, so trinke man jetzt halb soviel[244]. Da ferner für dasselbe Schlußmahl gefordert wird, daß es nicht aus zwei gekochten Gerichten (תבשילין) bestehe — roh genießbare Dinge, wie Milch, Käse, junge Hülsenfrüchte, Obst und dgl. unterliegen auch gekocht nicht diesem Verbote — und da umgekehrt die Rigorosen verlangen, daß der das Kochen für Sabbat ermöglichende und am Rüsttage des dem Sabbat vorangehenden Feiertages herzustellende ꜥ*erub* (עירוב תבשילין) aus zwei Gerichten bestehe, so kann daraus gefolgert werden, daß das Mahl der städtischen Bevölkerung aus zwei Gerichten zu bestehen pflegte[245]; als solche können wir Koch- oder Bratfleisch (oder Fisch) und irgendein Gemüse annehmen; von den zwei Gerichten, die einmal bei RAkiba serviert wurden, heißt es ausdrücklich, daß eines roh, das andere gekocht (נא opp. מבושל) war[246]. Eine große Mannigfaltigkeit in der Wahl der Gerichte, die hier scheinbar so natürlich wäre, können wir nicht annehmen, weil eine alte Quelle betont, daß Israel im Gegensatze zu anderen Völkern durchaus die eine und dieselbe Speiseordnung (מאכל אחד) habe[247]. Bezüglich einer Zwiebelart, die in der Stadt gezogen wurde, heißt es, daß sie vorzüglicher sei als die auf dem Dorfe gezogene, weil sie die Speise der Städter (מאכל פוליטיקין)

bilde[248]; die Juden müssen sich demnach im Punkte der Speisen als Bauernvolk gefühlt haben.

In der Kunst des Essens reichten die Rabbinen, willig wie es scheint, die Palme den Persern, u. z. in doppelter Hinsicht, sowohl was die Eßtüchtigkeit anlangt („die Perser essen und trinken wie die Bären")[249], als, was viel besagen will, was das schickliche, dezente Betragen betrifft, so sehr, daß einmal der babylonische Exilarch den Rabbinen zurief: „Obgleich ihr alte Rabbinen seid, so sind im Punkte des Mahles (צרכי סעודה) die Perser dennoch erfahrener (בקי) als ihr"[250]. Was nun die Eßtüchtigkeit anlangt, so ist natürlich ein Unterschied zu machen zwischen der Speise (מזון) des normalen Menschen (בינוני) und der des Kranken (חולה), des Schwächlings (אסתנים s. Bd. I, S. 252), des Kindes (קטן) einerseits und der des Gefräßigen (רעבתן) andererseits. Der Gefräßige war in der Gesellschaft nicht gern gesehen, und der notorisch gefräßige Taglöhner kam sogar schwer zu einem Posten. Ein Zeichen der Gefräßigkeit war es z. B., wenn man die Köpfe von Knoblauch und von Zwiebeln aß, und so gab es auch unter den Juden verdauenskräftige Leute (עזים), die z. B. auch die herbe trockene Lupine vertragen konnten[251]; auch ging aus ihrer Mitte ein Räuber namens Ben-Drusaj hervor, der einen typisch guten Magen hatte (s. Bd. I, S. 247) und in dieser Beziehung den ethisch verwandten Gladiatoren (vgl. o. S. 29) gleichstand; aber auch im Kreise der Rabbinen traf sich ein starker Esser (אכלן), von dessen weitem Bauche (כרס) man sich Wunder erzählte[252], und von einem Mitglied der ehemaligen Priesteraristokratie, der man alles mögliche anschwärzte, erzählte man sich, es habe allein im Nachtische 40 *seʾa* junge Tauben verzehrt, nachdem das eigentliche Mahl 300 Kälber und 300 Schläuche Wein erfordert hatte — ein Unmaß von Speisen, das nur von einem großen Hausstand bewältigt werden konnte[253]. Ein „lukullisches" Mahl wird von den Rabbinen auf Grund biblischer Reminiszenzen „salomonisches" Mahl genannt; auch scheint man anzunehmen, daß ein „palästinisches" Mahl besonders vorzüglich sei, vorzüglicher als ein persisches[254].

Man ist im Judentum den soliden Tafelgenüssen durchaus nicht abhold. Zwar lehrt ein rabbinischer Ausspruch: „Immer esse und trinke man in minderem Maße, als es das Vermögen

erlaubt“ — während man für anständige Kleidung entsprechend dem Können, für Weib und Kind sogar über das Können hinaus sorgen soll[255] — aber andererseits kennen wir den Ausspruch, daß man gleichsam Rechenschaft schulde für all das, was man hätte genießen können, das man aber nicht genossen hat, und selbst die Phrase „Nicht jeder Mensch kann zweier Tische (שולחנות) — des diesseitigen und des jenseitigen Lebens — teilhaftig werden“ bekundet den gesunden Sinn für Tafelfreuden[256]. Vor einer Überfüllung des Magens wurde wie folgt gewarnt: „Ein Mahl, das dir ausnehmend mundet — laß' davon ab“; oder so: „Bis zu einem Drittel iß dich voll, bis zum zweiten Drittel trink dich voll, aber das letzte Drittel laß' leer, so kannst du hoffen, daß du, auch wenn du zürnst, deine Füllung (מְלוֹא) bewahrst“ (ohne zu erbrechen)[257]. Wie der Römer sein *carpe diem!* schuf, so rief auch ein Lehrer dem anderen zu: „Greif' zu (חטף) und iß, greif' zu und trink', denn diese Welt, aus der wir bald scheiden werden, gleicht einem großen Hochzeitsgelage!“[258] Als unumstößliche Sentenz gilt das Wort: „Ohne Essen und Trinken keine Freude“[259]. Lange bei Tische zu sitzen (האריך על השולחן) gehört zu den Dingen, die einem das Leben verlängern[260]. Der Kranke und die schwangere Frau (s. Bd. II S. 3) sind natürlich auf eine bessere Kost angewiesen. Dies hat zivilrechtlich die Folgen, daß, wenn einer schwangeren Frau durch den Schlag eines Fremden das Kind abgeht — ein Schaden, der nach biblischer Vorschrift bekanntlich vergütet werden muß — beim Schadenersatz die Kosten der besseren Speisen, die nun unnötig geworden sind, abgerechnet werden (נכה); umgekehrt, wenn einer einen anderen körperlich beschädigt, so daß er krank darniederliegt, bekommt der Geschädigte auch den Ersatz für die besseren Speisen, auf die er nun angewiesen ist; er kann nämlich behaupten, sonst habe er mit Linsen und Grünzeug fürlieb genommen, könne aber jetzt nur Eier und Hühner vertragen. Hierzu folgt die kulturhistorisch merkwürdige Nachricht, daß der kranke Römer so lange nicht in den Krieg ziehe, bis er nicht einbringt, was er an Essen Tag für Tag verloren hat[261]. Grünzeug und Hühner, die hier soeben berührt wurden, bezeichnen den Gegensatz zwischen der armen und reichen Kost; darum der Spruch: „Iß Zwiebel (בְּצָל) und du sitzest unbehelligt

im Schatten (בְּצֵל); nicht aber iß Gänse und Hühner, denn dann wird dein Herz immerfort gelüsten"; und in Palästina ging das Sprichwort: „Wer das fette Schwanzstück (אליתא) ißt (vgl. Bd. I, S. 109), wird sich alsbald (vor den Gläubigern) in der Dachstube (עליתא) verbergen müssen; iẞt man aber Kräuter (קקולי), wird man bald (als Richter) am öffentlichen Platz der Stadt (קיקלי דמתא) sitzen können"[262].

242. Rituelle und festliche Mahlzeiten. Trotz der gedrückten Lage der Juden gab es Anlässe genug, wo sich Familien und Gesellschaften zu besseren Schmäusen zusammenfanden. Die meisten Festmahle fallen unter den Begriff der rituellen oder gebotenen Mahlzeit (סעודת מצוה), da auch Familienfeste, wie Verlobungen und Trauungen, von Mahlzeiten begleitet waren, die einen religiösen Charakter hatten. Im einzelnen kennen wir folgende Mahle: 1. Das Beschneidungsmahl, 2. das Mahl bei der Auslösung der Erstgeburt (Bd. II, S. 12 und 18), 3. das Verlobungs- und 4. das Hochzeitsmahl (ib. S. 34 und 40), 5. Das Mahl im Trauerhause (ib. S. 70), 6. 7. das Schlußmahl (סעודה המפסקת oben S. 32) vor dem Beginn des Fastens am 9. Ab und des großen Versöhnungstages, jenes durchaus traurigen Charakters, dieses ganz dem Wohlgenuß gewidmet; 10. das סעודה κατ' ἐξοχήν genannte vormittägige Mahl des Sabbats (oben S. 28), zu welchem wir auch die übrigen Mahlzeiten des Sabbats und der anderen Feiertage zählen können, und namentlich auch das mit besonderen Riten ausgestattete Abendmahl am ersten Pesachabend; 11. das beim Heiligsprechen des Neumondes von dem dazu berufenen Kollegium begangene Mahl; 12. das Purimmahl; 13. Abschiedsgastereien (vgl. אכסיטרין = ἐξιτήριον Abschiedsgruß); 14. Mahl zur Feier der von auswärts zu Besuche heimgekehrten verheirateten Töchter eines „Königs", desgleichen bei der Genesung eines guten Freundes oder eines angesehenen Mannes; 15. Jubelgastereien zum erreichten 60. oder 70. Geburtstage; 16. Gastmähler beim Abschlusse der Studien oder eines Teiles derselben, wie auch bei Fertigstellung (שִׁכלל) eines Hauses, eines Palastes u. dgl.[263] 17. Ein Essen und Trinken und überhaupt einen Feiertag (יום טוב) gab es auch, wenn nach anhaltender Dürre sich plötzlich der ersehnte Regen einstellte[264]. 18. Mahlzeit nach erfolgtem Aderlaß[265].

19. Heidnische Kultgemeinschaften pflegten gemeinsame Mahlzeiten abzuhalten[266]. 20. Der ausgediente römische Soldat gab den Bewohnern seiner Dienststadt ein Abschiedsmahl und bereitete ihnen einen Feiertag[267]. Bei den meisten Festgelagen aber, denen wir den nächsten Abschnitt widmen werden, wird ein Zweck oder Anlaß gar nicht angegeben, und wir müssen annehmen, daß sie bloß der Geselligkeit und dem Frohsinn dienen sollten.

Alle Festgelage, zumeist auch die Mahlzeiten der religiösen Feiertage, insbesondere das Paschaabendmahl, sind durch zwei Züge charakterisiert: an ihnen nimmt eine ganze Gesellschaft (חבורה) teil, und immer ist man der Ankunft von Gästen (אורחין) gewärtig. Die Tischgesellschaft kann aus 3, 5, 6, 10, 20, 100 und auch aus 1000 Leuten bestehen, ein Umstand, der rituell in dem gemeinsamen Tischgebet der Geladenen (זִמּוּן) und in der das Tischgebet einleitenden und im Chor zu sprechenden Segensformel zum Ausdruck kommt. Im Anschlusse an die rituelle Verrichtung gelten als „geladen“ auch der Samaritaner und der Bediener (שַׁמָּשׁ), sofern es ihm vergönnt ist, mindestens in der Höhe einer Olive (vgl. Bd. II, S. 214) an dem Mahl zu partizipieren; und das wohl auch all die erschienen unerwarteten Gäste. Nicht aber gehören dazu ein Heide, Frauen, Sklaven und minorenne Kinder, mit denen also gewissermaßen keine Gemeinsamkeit eingegangen wurde[268]. Der Bediener tritt, wie aus den zahlreichen Angaben über ihn hervorgeht, in jedem Festmahle bedeutsam hervor, da die vielen Tischgenossen, die aller erdenklichen Ehren teilhaftig werden sollen, naturgemäß eine Bedienung erheischen. Zahlreiche Angaben besitzen wir auch darüber, daß in demselben „Hause“ (בית), d. i. in demselben Raume, zwei oder mehrere Gesellschaften speisten, und umgekehrt, daß dieselbe Gesellschaft infolge Platzmangels oder infolge der starken Kopfzahl in zwei oder mehreren Räumen untergebracht war, und es fanden Anschlüsse, oder, wie man sagte, Vermischungen (Verb ערב, התערב) statt von Gesellschaft zu Gesellschaft und von Haus zu Haus[269]. Bei großen Sälen von fürstlichen Häusern wurde ernstlich die Frage aufgeworfen, ob so ein Saal als einziger Raum angesehen werden könne, was man dann als gegeben betrachtete, wenn die Leute zueinander

übergingen (עבר)[270]. In einem großen Lehrhause wurde in einem positiven Falle die Verbindung so hergestellt, daß man einen (bedienenden) Mann in die mittlere Türe stellte, wonach also drei Räume miteinander verbunden wurden[271]. Wir wissen bereits, daß man in großen Häusern einen eigenen Speisesaal (טריקלין Bd. I, S. 49) besaß, und daß man, wenn es nötig war, eigens auch leichte Zubauten aufführte (Bd. I, S. 44).

Die unerwarteten Gäste, von denen wir sprachen, sind nicht immer Wanderer, Zugereiste oder das ortsansässige Bettelvolk — obzwar sich das alles traf, und begreiflicherweise je größer das Haus, in desto größerer Anzahl — sondern Männer, die mit dem Hausherrn gleichen Ranges und gleichen Standes und sogar befreundet sind, deren Besuch jedoch den Hausherrn unvorbereitet trifft. Oft treffen sie zufällig an einem Feiertag ein (קלע), und da gilt es, schnell zu backen und zu kochen oder doch die Vorräte hervorzuholen. Da man auch von Heiden Besuche erhielt (w. unten), wurde die Frage der feiertägigen Arbeit nur noch schwieriger, und so empfingen manche Lehrer den Heiden gleich mit dem Vorbehalt: Gibst du dich mit dem, was wir leisten, zufrieden, ist's gut, aber wisse, daß wir besondere Mühe (טרחא) dir zuliebe uns nicht auferlegen können[272]. Wie die Nachbarn und guten Freunde bestrebt waren, das buchstäblich heimgesuchte Haus aus der Verlegenheit zu ziehen, indem sie ihm Eßwaren zu Geschenke machten, haben wir oben (§ 238) gesehen. Der Aberglaube wollte wissen, daß, wenn die Öllampe Funken fallen läßt, man Gäste bekommen würde[273]: ein Zeichen, wie sehr man mit dem Überfall rechnen mußte. Glatter lief die Sache ab, wenn die Gäste ihre Portionen (מנות vgl. S. 18) mitbrachten[274].

Was eine regelrechte Mahlzeit werden sollte, mußte gehörig vorbereitet (עשה, aram. עבד, תִּקֵּן התקין) werden[275]. Anläßlich einer nicht einmal großen, sondern nur mittelmäßigen Gasterei werden als Lieferanten ein Auskocher, ein Fleischer, ein Fischlakenhändler und ein Senfbereiter namhaft gemacht. Die Jerusalemer, die soviel auf ihre Würde hielten (s. Bd. II, S. 41), pflegten die ganze Sorge des Mahls (סעודה) einem Fleischer (Bd. II, S. 363) zu überlassen (מסר), der bestraft wurde (ענש), wenn etwas im Mahl verdorben war (התקלקל), u. z. mußte er, wie es scheint, nicht bloß den Materialschaden, sondern auch

den Gegenwert der Schande (בושת vgl. oben S. 13) ersetzen, die Hausherr und Gäste ob der mißlungenen Gasterei empfanden, ein Gegenwert, der sich jeweils nach der Standesehre (כבוד s. Bd. II, S. 43) richtete[276]. Jeden Hausherrn überkam die Scham, wenn er den geladenen Gästen nicht genug tun konnte. Einer, dem ein Faß Wein geschenkt wurde, so aber, daß obenauf Öl schwamm (vgl. S. 18) und er nun glauben mußte, er könne den bereits anwesenden Gästen mit Wein nicht aufwarten, erhängte sich vor Scham. Einer, der zur Zeit der Dürre drei Gäste zu sich lud, denen er je ein Ei vorsetzte, kam hinzu, wie sein Sohn, der von den Gästen mit je einem Ei beschenkt wurde, ein Ei in der rechten, das andere in der linken Hand und das dritte im Munde hielt; da erfaßte ihn maßloser Zorn, überwarf den Sohn in seiner ganzen Höhe und schlug ihn zur Erde, so daß er starb; die Mutter, die das sah, stürzte sich vom Dach und starb, und dasselbe tat schließlich auch der Vater[277].

Eine normale Mahlzeit bestand zumindest aus zwei, gewöhnlich aber aus drei Teilen, die sich wie folgt aneinander reihten: 1. der Vorkost (פרפרת pl. פרפראות, lat. *gustus*, *promulsis*), 2. der eigentlichen Mahlzeit (סעודה, מזון, היסב, lat. *cena*), 3. dem Nachtisch (gleichfalls פרפרת, aber mit der Hinzufügung שלאחר המזון, was nach dem Speisen gegessen wird, auch קנוח סעודה „Abwischen der Mahlzeit“ genannt, lat. *mensae secundae*)[278]. Der Nachtisch, der nie fehlte, hieß bei Griechen und Römern auch *epidipnides*, und mit einem Worte ähnlicher Bildung und Bedeutung, nämlich mit אפיקומן = ἐπίκωμον, wird für den Ritus des Paschaabendmahls der Satz gelehrt: „Nach dem Pascha macht man nicht mit *epiḳōmon* den Beschluß“[279], so daß jenes Abendmahl das eigene hatte, daß ihm kein Nachtisch folgte, aus dem begreiflichen Grunde, daß das hochwichtige Paschaopfer isoliert dastehen sollte. Der Nachtisch als wichtiger Begriff kommt in unseren Quellen auch unter der Bezeichnung גרוימי = γαρίσμη vor[280].

Alle diese Teile konnten aus mehreren Gängen bestehen; so kennen wir z. B. die Vorkost in zwei und drei Gängen[281], das eigentliche Mahl in sieben und in fast unglaublich vielen Gängen; vom Nachtisch sagen die Quellen ausdrücklich, er bestehe aus mehreren Arten (מינים)[282]. Die Vorkost bestand aus appetiterregenden Dingen, namentlich aus Rettich und Lattich,

zwei Kräutern, die den Tisch Rabbis, des Patriarchen, sowohl Sommers wie Winters zierten (vgl. Bd. I, S. 116) und worin mit vollem Rechte eine Lebensweise erblickt wurde, welche die römischen Großen charakterisierte[283]. Derart war wohl auch das aperitive Mittel, das der oben (S. 30) erwähnte hohe Verwaltungsbeamte als Vorkost angewandt hatte. Am Paschaabend, wo sich der Jude als Edelmann fühlen durfte, kam der Lattich auch auf seinen Tisch, u. z. aß er ihn, wie man es wohl auch in der römischen Welt machte, in einer Tunke (טבול), wie sie vom Ritus desselben Abends noch heute gefordert wird[284]. Dazu wurde bei den Römern in der Regel *mulsum*, eine Art Met, getrunken, der aus Most oder Wein mit Honig bereitet war, und dasselbe Getränk dürfte gemeint sein, wenn Mischna und Talmud vom Wein (יין) sprechen, der vor dem Speisen gereicht wurde, u. z. jedem Ankömmling besonders, da man sich erst zu Tische setzte, wenn sämtliche Gäste versammelt waren[285]. Für den Nachtisch haben wir anläßlich des *epikōmon* die bestimmte Nachricht, daß er aus Nüssen, Datteln und Sangen, im allgemeinen also aus Obst und Leckereien bestand[286]; das als Nachtisch aufgetragene Naschwerk hieß griech. תרגימא (טרגימא) = τράγημα[287] und bestand dann wohl aus Backwerk, dessen eine Sorte das damals allgemein bekannte Honigbrot (כיסנין s. Bd. I, S. 104) war[288]. Wein, wahrscheinlich das oben beschriebene süße Getränk, gehörte auch zum Nachtisch[289].

Das Gastmahl mit seinen Teilen und Gängen, mit seinen weltlichen Gepflogenheiten und religiösen Riten; der Empfang und die Bewirtung der Gäste, das dienende und das aufräumende Personal, die Sitz- und die Eßordnung — das alles ist ein kompliziertes Gebilde, das eigenen Gesetzen unterworfen ist und die peinlichste Wachsamkeit erfordert. Darum kann in unseren hochernsten Quellen von einer besonderen Mahlzeitsordnung (סדר הסעודה) die Rede sein, die eine Menge von minuziösen Regeln enthält, deren kleinster Teil nur in dem nun folgenden Abschnitt wiedergegeben werden kann. Die Quellen selbst behandeln diese Regeln mit der ihnen eigenen Würde der Sittlichkeit und mit dem ihnen eigenen Geiste des religiösen Durchdringens des ganzen menschlichen Lebens, das ja von Geselligkeit ausgefüllt wird; so sehen wir schon die ältesten

Autoritäten, die Schulen Šammais und Hillels, über Details der „Mahlzeitordnung“ streiten, und je weiter sich die Schulen ausbreiten, erweitert sich auch die „Mahlzeitordnung“, bis sie in dem Traktat vom „Anstande“ (Derekh ꜥErez) unter allen ethischen Stoffen den größten Raum einnehmen [290].

243. Gastmähler (Einladung, Empfang, die Tafel, Bediener, Eßzeug, Sitzordnung, Eßordnung, Reinlichkeit). Ein großer Teil der Tischregeln bezieht sich auf Gastmähler, doch unterliegen zum Teile auch die Familien- und Festmahlzeiten denselben Regeln.

a) Einladung. Zu größeren Mahlzeiten wurden die Gäste gerufen (קרא) oder geladen (זִמֵּן) [291]. Nicht geladen zu werden, dort, wo man Anspruch darauf erhob, empfand man als große Beleidigung, die eine Strafe erheischte. Aus alter Zeit und vom Patriarchen RGamliel II. rührt her folgendes Gleichnis: „Zwei Bürger einer Stadt veranstalten ein Mahl (משתה viell. Hochzeitsmahl); der eine lädt alle Bürger der Stadt, nur den „König“ nicht; der andere lädt weder den „König“ noch die Bürger der Stadt: wer von ihnen verdient die größere Strafe? doch der, der alle Bürger geladen hat, den „König“ aber nicht“ [292]. Wie hier, so erkennen wir Züge des römischen Lebens auch in dem folgenden Gleichnis: „Ein Soldat, der in zwei Stadtgebieten, in einer tributpflichtigen und in einer steuerfreien Gemeinde, gedient hatte, will (zum Abschiede s. oben S. 36) einen Feiertag veranstalten, und da denkt er sich, rufe ich diese, zürnen (כעם) jene, rufe ich jene, zürnen diese, so will ich also beide rufen“ [293]. Wir ersehen daraus, daß man es natürlich wohl erwog, wen man laden soll. Im allgemeinen wird man immer Leute desselben Standes und desselben Ranges geladen haben, doch auch Höhergestellte, von deren Erscheinen man sich geehrt fühlte. Wir werden sehen, daß Männer von Stande und von Ehre peinlich darauf achteten, daß sie nur ihresgleichen zu Tischnachbarn hätten, und namentlich hielt man es mit der Würde eines Schriftgelehrten unvereinbar, sich oft in der Tischgesellschaft (חבורה vgl. oben S. 23) und überhaupt im Kreise (ישיבה) des Mannes vom Volke (עם הארץ) blicken zu lassen, ja, noch mehr: teilzunehmen an einer Mahlzeit, die des religiösen Charakters ermangelt. Aber eine völlige Verschließung vor

anders gearteten Leuten ließ sich nicht gut durchfüren. Nie und nimmer, so wird uns versichert, haben sich die einzelnen Grundbesitzer (בעלי בתים) abhalten lassen, sich gegenseitig zu besuchen und zu bewirten. Nicht nur konnte an einen Mann, der zum Chaberbunde (oben S. 19) gehörte, eine Einladung ergehen von seiten eines Mitgliedes der bäuerlichen Gesellschaftsklasse, welche es mit der Abtragung der Zehnten und sonstiger Abgaben und mit der Beobachtung der levitischen Reinheit nicht so genau nahm, so daß der Chaber fürchten mußte, Speisen vorgesetzt zu bekommen, die für ihn ungenießbar waren[294]: auch der Jude, namentlich der im Auslande, kam in die Lage, zu einem heidnischen Mitbürger, der seinem Sohne Hochzeit (משתה) machte, geladen zu werden, und umsonst aß dann der Jude das Seinige und trank das Seinige, umsonst auch, daß ihm sein eigener Bediener (oben S. 36) aufwartete — immer blieb etwas zurück, was diese Art Gasterei den Rabbinen tadelnswert erscheinen ließ. RDosthaj erzählt, daß er selbst einmal im Vereine mit allen anderen Bürgern der Stadt zu einem Heiden geladen war, und da gab es einen wunderbaren Tisch, dem kein einziger Leckerbissen (מטעמים) abging, bis auf die Nüsse von Perekh (Bd. II, S. 160), und wegen dieses einzigen Mangels, durch welchen sich der Heide in seinen Ansprüchen an die Genüsse dieser Welt betrogen sah, geriet er so in Wut (vgl. oben S. 38), daß er die Tafel (טבלא), die fast sechs Talente Silbers gekostet hatte, in Stücke zerschlug. Als Gegenstück mag dienen der Vorfall bei einem reichen Juden in Laodicea, in dessen Hause noch eine größere Pracht entfaltet wurde, die aber die Tischgesellschaft nicht vergessen ließ, daß alles von Gott herrühre und alles in Gottes Macht liege. Im Bereiche der talmudischen Literatur sind in diesem Belange die bekanntesten die Gastereien des Patriarchen „Rabbi“ mit dem hochgestellten Römer Antoninus. Auch Rabbis Genosse, RChijja, genoß einst die sehr reiche Tafel eines heidnischen Freundes, dessen gottlose Prahlerei ihn tief verletzte[295]. Die Gesellschaft konnte noch gemischt sein durch Anwesenheit von Samaritanern, Frauen, Kindern und sogar Sklaven (vgl. o. S. 36), doch tauchten in diesen Fällen wenigstens rituelle Bedenken nicht auf. Sonst pflegten Frau und Kinder des Gastgebers an

dem Mahle nicht teilzunehmen, und namentlich die Hausfrau hielt sich unterdessen züchtig in ihrer Kammer auf, wohin ihr, als dem Segen des Hauses, der Weinbecher gesandt wurde, über welchen der Hausherr oder ein damit betrauter Gast das Tischgebet und den Segen gesprochen hatte[296]. So mag nun gegenüber der Ausschließung von Weib und Kindern die Anekdote verzeichnet werden, daß einst ein hoher Herr (רבן), der zu einem geladen war, auch seinen Hund neben sich sitzen ließ, und als sich der Hausherr gegen diesen Schimpf verwahrte, erklärte er sein Vorgehen damit, daß dieser Hund einmal die Ehre seiner Frau und somit die Ehre seines Hauses gerettet hatte[297].

Die Einladung erging zumeist recht eindringlich (סרב vgl. S. 18), und so war manchmal auch das Ablehnen recht scharf gehalten, etwa so: „Mit nichten will ich in dein Haus gehen (הכנס), mit nichten auch nur einen Tropfen Wassers bei dir genießen“ — eine Redensart, mit der man sich, wie wir hören, nicht den gleichgültigen, alltäglichen Besuch und Genuß, sondern nur das feierliche Gastmahl versagen wollte[298]. Einen Schriftgelehrten bei sich zu Gaste zu haben (Piel ארח, davon התארח zu Gaste sein), ihm zu essen und zu trinken zu geben, ihm überhaupt von den eigenen Glücksgütern zukommen zu lassen, galt den Rabbinen als besonders verdienstlich[299]. Es gab unbemittelte Rabbinen, die ein ihnen gesandtes Ehrengeschenk (vgl. ob. S. 17) refusierten, eine an sie ergangene Einladung jedoch annahmen, wohl wissend, daß man sich eine Ehre aus ihnen mache (התיקר), so daß für sie hierin keine erniedrigende Unterstützung lag[300]. Manchmal, wenn die Gäste zögerten, wurde die Einladung oder besser der Ruf wiederholt[301]. Ein Sprichwort sagte: „Einundsechzigmal befallen Schmerzen die Backzähne desjenigen, der die Stimme (das Schmatzen) seines essenden Mitmenschen hört, während er (weil nicht geladen) nicht essen kann“[302].

b) Empfang. Dem ungebetenen Gast verwehrt der Bediener (שמש S. 36) den Eintritt. Dies ging so weit, daß nur der eingelassen wurde, der das zur Unterschrift gesetzte Handzeichen des Gastgebers aufweisen konnte[303]. Dagegen werden gern gesehene Gäste von einer Magd angemeldet, worauf der Hausherr „Sie mögen eintreten“ (כנסו) ruft und sie freudig empfängt

(קבל) [304]. Bei ihrer Ankunft werden sie geküßt, es werden ihnen die Füße gewaschen, Haupt- und Barthaar, Kleider und manchmal sogar die Füße mit wohlriechenden Ölen gesalbt und auch Blumenkränze überreicht, mit denen sie ihr Haupt schmückten [305]. Langsam versammeln sich die Gäste in irgendeinem Saal, wo sie auf Bänken (ספסל) und Lehnstühlen (קתדרא) so lange sitzen, bis alle Geladenen dort eingetreten sind; ist das geschehen, wird jedem von ihnen von einem Diener Wasser gereicht, und sie waschen sich die eine Hand (oder lassen sie vom Diener waschen) und trocknen sie ab; hierauf werden Wein und Obst gereicht und überhaupt die ganze Vorkost hereingebracht (הביא), von welcher oben (S. 39) die Rede war; die Vorschrift besagt nun, daß der Segenspruch über die Speisen von jedem besonders gesprochen wird, wodurch angedeutet ist, daß das gemeinsame Mahl noch nicht begonnen hat [306]. Nun erst begibt man sich — unter Vorantritt des Hausherrn, während beim Weggehen der Gast den Vortritt hat — in den eigentlichen Speisesaal, der vielleicht auf dem Söller lag [307].

Nach den drei Gängen der Vorkost wurde kein Gast mehr eingelassen [308]. Von einer „großartigen“ Sitte zu Jerusalem (vgl. S. 37), gewiß noch zur Zeit des Tempelbestandes, erzählt uns ein alter Tradent, der die Sitte wohl noch selbst gesehen und erlebt hatte: Man breitete einen Vorhang (מטפחת, מפה, מפלא = *mappula*) über die Türe; solange der Vorhang ausgebreitet hing, durften Gäste in einem fort eintreten, wurde der Vorhang weggeschoben — was wahrscheinlich mittels einer Agraffe geschah — (und das tat man auf dem Söller, um angenehme Kühlung zu haben), durfte kein Gast mehr eintreten [309]. Es scheint, daß dieser eine Zug als „jerusalemisch“ betont wird im Hinblick darauf, daß sonst das ganze Mahlzeitswesen griechisch-römisches Gepräge trug [310].

c) Die Tafel. Während des Essens saßen (ישב aram. יתב) die alten Hebräer, wie übrigens auch die alten Griechen und Römer, und diese einfachere Sitte verblieb den Juden auch noch in späterer Zeit, wenn es sich um ein einfaches Mahl oder auch um die Vorkost des Gastmahles handelte [311]. Später aber war das Liegen (הסב, מזגא, ἀνακεῖσθαι, ἀνακλίνεσθαι, *accumbere*) üblich, zu welchem Zwecke in dem Saale, in welchem

das Gastmahl stattfand, eine Reihe von Polstern (כסת) oder Sofas (מטות, זוגא, auch אקובּיטון = ἀκούβιτον *accubitum*, סטיבס = στιβάς, סגמטין = σιγμάτιον s. Bd. I, S. 66) aufgestellt waren, u. z. mindestens zwei für jeden Gast, weil der Gast aus Gesundheitsrücksichten nach dem Essen noch ein anderes, zum Schlafen bestimmtes Sofa aufsuchen sollte, um eben eine kleine Bewegung zu machen[312]. Das Gastmahl wird derart durch das Liegen charakterisiert, daß „Liegen" (הסב) geradezu „Mahlzeit" heißt, so z. B. wenn es heißt, jemand habe auf dem Felde eine Mahlzeit bereitet (עשה הסב), wo an Sofas schwer zu denken ist[313], und dasselbe muß bemerkt werden bezüglich der Redensart, die Menschen, d. i. das Ackerbau treibende Volk, kehrten abends zum Gelage (הסב) heim, was nach obigem (S. 29) auf ein ganz frugales Abendbrot zu reduzieren ist[314]. Ebenso heißen die Gäste „Hingelehnte" (מסובים), auch wenn gerade diese Haltung nicht beobachtet wird[315]. An dem oft erwähnten rituellen Abendmahl des Pascha galt als Vorschrift: „Selbst der Ärmste in Israel will nicht anders essen als hingelehnt"[316], in der Haltung der Freien (vgl. S. 10), wie sie jener Freiheitsabend mit sich bringt. Selbst der Schüler an der Seite seines Lehrers und selbst der oft erwähnte Bediener (S. 41) sind an diesem Abend gehalten, jene Geste der Freiheit mitzumachen[317]. Hingegen sollten Frauen selbst an diesem Abend nicht, und um so weniger bei anderen Gelagen, hingelehnt bei Tische sitzen, eine Züchtigkeit, die auch von den Römerinnen beobachtet wurde, es handle sich denn, so heißt es in der jüdischen Anstandsregel, um eine vornehme Frau, der jene herrische Geste an und für sich gut ansteht, oder auch, wie man vermuten kann, deren Robe lang genug ist, um auch die Füße zu bedecken[318]. Ein Liegen auf dem Rücken (פרקדן vgl. S. 5) oder ein Liegen auf der rechten Hand gilt nicht als das erforderliche Hinlehnen[319], gewiß aus dem einfachen Grunde, weil es die römische Tafelsitte nicht kopiert, in der man sich vielmehr auf den linken Arm stützte und die Füße nach hinten zu ausstreckte. Saßen nun, wie gewöhnlich, mehrere auf einem Sofa, kam der rechts Liegende mit seinem Hinterkopfe an der Brust seines linken Nachbars zu liegen, d. h. er lag ihm gewissermaßen im Schoße, was namentlich die Stelle der Gattin, des Freundes oder des Günst-

lings war, und so konnten die Rabbinen sagen, die Erzväter zu Hebron lägen nach Art des Tischgelages (דרך הסב)[320], die Gattin also im Schoße des Mannes, oder die drei Erzväter in der beim Gelage üblichen Stellung. Es kann begreiflicherweise bei dieser Stellung von einem weiten und von einem engen Lager (מסב) die Rede sein[321]. Dem Leidtragenden ist das Sichhinlehnen beim Mahle verboten, ebenso wie ihm auch Fleisch- und Weingenuß, die Kennzeichen des wirklichen Gelages, untersagt sind[322].

Die Rangordnung der Gäste an der Tafel war peinlich geregelt. Die Regel lautete: „Beim Sitzen (ישיבה vgl. S. 40, d. i. im Gelehrtenkollegium oder im Gerichtshofe) gehts nach der Gelehrsamkeit (der Gelehrtere führt den Vorsitz); beim Trinkgelage (מסיבה) gehts nach dem Alter" (der Älteste sitzt obenan)[323]. Im einzelnen gibt es folgende Sitzordnung (סדר היסב): Sind zwei Sofas da, setzt sich der Vornehmere an den Kopf des obenan stehenden Sofas und ein anderer folgt ihm unten nach; sind drei Sofas da, setzt sich der Vornehme an den Kopf des mittleren, ein anderer folgt ihm oben, ein dritter unten nach, und in dieser Ordnung plaziert man alle[324]. Demnach hatte jeder Gast sein eigenes Sofa, wo doch bei Römern — nach allgemeiner Annahme — das dreisitzige Sofa (*triclinium*) die Regel war und Philo ein fünfsitziges kennt. Es mag sein, daß wir es hier mit einer von den Schriftgelehrten eingeführten Sitte zu tun haben, die mit den Einzelsofas jede fleischliche Berührung mit anderen Personen vermeiden wollten. Näher aber liegt es, hier unsere Quellen in einem Streitpunkte der klassischen Archäologie entscheiden zu lassen, denn manchen Forschern bedeutet triclinium gar nicht die Sitzgelegenheit, sondern den Speisesaal, der drei Speisesofas aufnehmen kann, und das טריקלין der Rabbinen und die besprochene Angabe geben ihnen recht. Der Bediener kommt, bis auf jene



Fig. 65. Gastmahl.

Pflicht am Paschaabend, zu keinem Sichhinlehnen, da er doch aufwarten muß. Einst, so wird erzählt, saßen (מסובין) alle Weisen Israels bei dem Patriarchen RGamliel, dessen Sklave Tabi (s. Bd. II, S. 94) stand (עמד) und bediente (שמש), doch meinte ein Rabbi, Tabi, der so gelehrt war, sollte von Rechts wegen sitzen und er, der Rabbi, sollte ihn bedienen; da wurde er belehrt, daß auch Abraham seinerzeit die vermeintlichen Reisenden (Araber oder Kananäer), d. i. die Engel, bedient habe, der Hohepriester bediene Israel am Versöhnungstage, ja, Gott selbst bediene die Menschen Tag für Tag [325]. Nach einer anderen Fassung hat RGamliel selbst bei dieser Gelegenheit den Diener gemacht, was eigentlich gegen die Sitte verstößt, denn der Hausherr muß unbedingt sich mit hinlehnen mit den Gästen, gerade so, wie es undenkbar ist, daß der Bräutigam den Geladenen eine Mahlzeit gebe, ohne selbst bei ihnen zu sitzen (ישב) [326].

Bei Gastmählern wurde sehr viel auf Prachtentfaltung gesehen. Auch für die private Mahlzeit wurde das Speisesofa mit Polstern und Decken überworfen (הציע Bd. I, S. 64), worauf u. a. die Schilderung des lieblichen Sabbatabendinterieurs hinweist: man kommt aus der Synagoge nach Hause, findet vor ein brennendes Licht, einen gedeckten Tisch und ein überworfenes Sofa [327], ein Bild, das noch heute liturgisch verherrlicht wird. Noch am selben Abend wurden übrigens die Speisesofas bereits für die sabbatlichen Tagesmahlzeiten zurechtgemacht, und bezeichnend für den Reichtum an diesen Möbelstücken ist der Umstand, daß trotz des Sabbats erlaubt war, selbst zehn solcher Sofas zurechtzumachen, unter denen am darauffolgenden Tage doch nur eines zur Benutzung kam [328]. Es ist selbst davon die Rede, daß der Hausherr sich versucht fühlen könnte, eine gefundene Decke über das von den Gästen zu benutzende Sofa zu breiten (שטח), was man aber, was sehr bezeichnend ist, zu tun nicht erlaubte, teils darum, weil damit „das böse Auge“ (d. i. der Neid) geweckt werden, teils darum, weil sie gestohlen werden könnte [329]. Zum guten Tone gehörte es jedenfalls, entsprechend dem großen, dem schönen Speisesaale auch die Sofas groß und schön zu gestalten [330].

Noch größer war der Luxus in der Ausstattung des Eß-

tisches (שולחן) oder der Tafel (טבלא). Wir kennen bereits die Tafel eines heidnischen Gastgebers, die an sechs Talenten Silbers gekostet hatte, und den Tisch des reichen und dennoch so frommen Juden zu Laodicea (S. 41), der, aus massivem Gold verfertigt, von sechzehn Menschen getragen werden mußte; der Tisch war, wohl zur Aufnahme von Geschirren, mit sechzehn silbernen Ketten versehen, enthielt in eingelegter Arbeit Schüsseln, Becher, Humpen und Flaschen und war bedeckt mit allen Arten von köstlichen Früchten (מגדים vgl. מטעמים oben S. 41) und Spezereien (בשמים)[331], und zu demselben Prunktisch gehörten noch silberne Sofas, mit denen zusammen er die Last von vierundzwanzig Mann gebildet hatte[332]. Wir treffen jedoch auch goldene Sofas an, u. z. im Hause eines älteren palästinischen Rabbinen[333]. Daß der Tisch nicht nur geordnet (ערך, צבת), sondern auch geschmückt (קשט) dastand, geht daraus hervor, daß selbst die Art, wie ein böses Weib zu Hause ihrem Manne das Essen auftrug, ein „Schmücken" des Tisches genannt wird[334]. In Schriftgelehrtenkreisen wurde auf die gefällige Anordnung des Tisches großer Wert gelegt; da war der Tisch zu zwei Dritteilen mit einem Tuch (גדיל, מפה) überdeckt (פרס), während ein Drittel, auf welchem Schüsseln und die so beliebten grünen Kräuter (oben S. 38) standen, die das Tuch beschmiert hätten, unbedeckt (גלאי) blieb; auch war der Ring (טבעת), mit dem man den außer Gebrauch befindlichen Tisch an die Wand zu hängen pflegte, teils inwendig, d. i. zur Mauer zu angebracht, wenn ein Kind bei Tische saß, das durch Anfassen des Ringes den Tisch hätte schütteln können, oder wenn ein Bediener (aram. שמעא vgl. S. 48), der in seinem Dienste hin und her gehen muß, sich daran verletzt hätte, teils von außen angebracht, wenn diese Bedenken wegfielen — dies alles wie verschieden von dem Tisch des ungelehrten Landmannes, der einem wahren Kochherde (מדורה) glich und von Kochtöpfen völlig umstellt war[335]. Das Auflegen jenes Tischtuches (מפה) bedeutete den Anfang, sein Entfernen das Aufheben des Mahles[336]. *Mappa* (eigentlich ein punisches Wort) hieß übrigens auch ein Handtuch, an welchem die vor dem Essen gewaschenen Hände abgetrocknet wurden, und es ist kaum zu bezweifeln, daß dasselbe Tuch hernach auch als Tischdecke benutzt wurde[337]. Ein ebenso genanntes und

vielleicht noch immer dasselbe Tuch diente wahrscheinlich auch als Serviette; auch Speisen wurden in dasselbe Tuch eingewickelt und nach dem Essen den Gästen, wie es scheint, als Geschenk mitgegeben[338]; ein Tuch desselben Namens kennen wir ferner auch als Vorhang (oben S. 43), und wie verfehlt es wäre, an den Geschmack der Alten unseren Maßstab anzulegen, zeigt der Umstand, daß derselbe Vorhang (hier וילון = *velum* genannt), vom Bediener (שמש S. 36) manchmal dazu benützt wird, um sich an ihm, da er von der Sonne beschienen wird, zu wärmen[339]. Da man in der weitgehenden Art der Beobachtung der levitischen Reinheit die Speisen selbst mit der gewaschenen Hand nicht anfassen wollte, so diente ferner die *mappa* dazu, die Speisen mit ihr anzufassen; denselben Dienst taten auch ein Stück Leder und sogar Fetzen von Lederschläuchen[340].

d) Der Bediener (שמש s. S. 36, 41, 44, 45, 46) zeigt sich uns im Verlaufe des ganzen Gastmahls als eine wichtige, wenn auch wenig geachtete Persönlichkeit. Zu Hause, das haben wir bereits gefunden, trägt die Speisen entweder die Frau (S. 47) oder die Tochter[341] auf; ob auch Mägde, wissen wir nicht. Auch der Sohn des Hauses trägt das Essen dem Vater auf, die einzige verdienstliche Tat, welche die Rabbinen an dem biblischen Esau gefunden haben. So z. B. erzählt der Patriarch R Simeon b Gamliel: „All' meine Tage bediente (שִׁמֵּשׁ) ich meinen Vater, aber auch nicht zum hundertsten Teile so weit, wie Esau seinen Vater bedient hatte; wenn ich meinen Vater bediente, geschah es gar oft in besudelten Kleidern — wo ich doch, wenn ich mich auf den Weg machte, reine Kleider nahm — Esau aber, als er seinen Vater bediente, tat das durchaus in königlichen Gewändern, sprechend: Die Ehre meines Vaters erfordert, daß ich ihn in königlichen Gewändern bediene“[342]. Auch den Vater desselben Patriarchen haben wir bereits als Bediener gefunden (S. 46), wenn es galt, hochstehende gelehrte Männer zu bewirten, und diese Rolle wird in ähnlichen Fällen jeder Gastgeber gespielt haben[343]. Aber in größeren Gesellschaften waren durchaus mehrere Bediener nötig. Schon zwei Gäste erforderten einen Bediener, und da ging es dem Bediener gut, da er sich zum Dreierkollegium des Tischgebetes (S. 36) ohne

weiteres jenen anschließen durfte[344]. Sowohl bezüglich der Zahl als auch bezüglich der Behandlung der Tischbediener ist belehrend folgendes Gleichnis: „Ein ‚König‘ saß am gedeckten Tische, auf dem sich viele Arten Gerichte (תבשילין) befanden; als der erste Sklave (עבד) hereinkam, gab er ihm ein Stück Fleisch, dem zweiten gab er ein Ei, dem dritten ein Grünzeug, und so fort einem jeden; als aber sein Sohn eintrat, gab er ihm den ganzen vor ihm befindlichen Tisch, indem er sprach: Jenen gab ich je eine Portion (מנה, vgl. S. 37), du aber — nimm alles in Besitz (רשות)“[345]. Manchmal erhielt der Bediener nur armselige Brocken von der reichen Tafel; er hielt sich schadlos, indem er im vorhinein manchen Bissen abzwickte, so z. B. am Paschaabend, diesem uns bekanntesten Gastmahl, wo er noch beim Ofen vom Bratfleisch aß, und die Quelle bemerkt dazu, daß, wenn er gescheit ist, sich den Bauch damit füllt, denn versäumt er das, kommt er nicht mehr zum Essen, ja, es liegt dann nahe, daß ihm die Mitglieder der Gesellschaft das Gute (טובה) erweisen werden, sich an seine Seite zu setzen und ebenfalls zu essen[346]. Zu einem zusammenhängenden Essen kommt der Bediener nicht, weshalb er z. B. über jedes Stück Brot (פרוסה) und jeden Becher Weins von neuem den Segensspruch verrichten muß, es sei denn, daß ein Vornehmer bei Tische sitzt, der ihn am Essen gewiß nicht hindern wird. Dazu, daß er sich, wie rituell erforderlich, die Hand wasche, kommt er erst recht nicht, und er denkt gar nicht daran, so sehr ist er beschäftigt (טריד)[347]. Da er nicht auf dem Eßtisch selbst essen kann, ist er manchmal verwegen genug, auf dem teuren Prunktisch (דלפקי Bd. I, S. 59) versteckt zu essen und sogar dessen Basis als Sitz zu gebrauchen[347a]. Seine Aufgaben vermehren sich, wenn die Gäste, die zwar zu gleicher Zeit den Schmaus beginnen, sich einzeln fortbegeben, da er dann einzeln bedienen muß; der Diener (hier דיילא genannt), kann fordern, daß ihm diese Absicht im vorhinein bekannt gegeben werde, ja, der zuletzt verbliebene Gast soll ihm einen Extralohn geben, über seinen Geldlohn (שכר דמים) hinaus, was zugleich besagt, daß der Diener mit Speiseresten allein nicht abgefunden werden darf[348]. Manche mißgönnten dem Bediener so sehr das Stück Brot, das er aß, oder fürchteten sich so sehr, daß das Brot nicht

ausreichen werde (vgl. S. 26), daß man es zur Regel machte, daß der Gast dem Bediener nichts zustecken dürfe, denn vor Ärger könnte dem Gastgeber sogar der Wein, den er gerade trinkt, in der Kehle stecken bleiben, oder er könnte den Wein verschütten, was eine Störung (קלקלה) in der Mahlzeit wäre, und eine Störung sollte um jeden Preis vermieden werden[349]. Ob aus Engherzigkeit oder aus Scherz — wir wissen es nicht — wurde manchmal dem Bediener Brot in den Mund gesteckt[350]; auch von dem wohlriechenden Öl, mit welchem sich die Gäste zu salben pflegten (oben S. 43), wurde ihm auf den Kopf gestrichen (טוח), eine ganz kleine Kunde, die wir nur dem Umstande verdanken, daß gesagt wird, im Falle der Bediener ein Schriftgelehrter sei, was gewiß oft der Fall war, so habe er sein Haar an der Mauer auszudrücken, denn es passe einem Schriftgelehrten nicht, parfümierten Hauptes auf die Straße zu gehen (vgl. Bd. I, S. 240)[351]. Beim Hochzeitsmahle und beim Gastmahle des Mannes vom Volke soll der *Chaber* (S. 41) nicht bedienen, es sei denn, es sei alles aufs beste verzehntet und gereinigt worden, letzteres bis auf den kleinsten Weinheber (מינקת s. Bd. II, S. 239)[352]. Auch Gelehrte bedienten; dafür mag, gleichzeitig auch zur Illustration der vorhin berührten Scherze, folgendes wirkliches Begebnis mitgeteilt werden: Eine Gesellschaft mutwilliger Leute (סיעא דפריצין) in einem namhaft gemachten palästinischen Orte pflegten alle Sabbate abends in Gemeinschaft (כנישתא vgl. S. 40) miteinander zu essen und zu trinken; sobald sie nun durch den Schmaus wohlgemutet waren, nahmen sie die Knochen und bewarfen mit ihnen den Schullehrer (ספרא), wohl den, der sie bedient hatte; dennoch aber, als einer von ihnen starb, übergab er seinen Sohn der Obhut des Schullehrers, nicht aber einem jener Zechfreunde, denn er wußte wohl, wie deren Taten sind und wie hoch der Schullehrer über ihnen steht[353].

e) Eßzeug. Das Fleisch kam höchstwahrscheinlich zerschnitten auf den Tisch[354], und Grünzeug und dgl. mußte bloß aus dem Bund gezogen werden[355], während man das Brot, die wichtigste Speise, brach (בצע), nicht anders als z. B. die Frucht des Johannisbrotbaumes, bei welcher derselbe Ausdruck gebraucht wurde[356]. Da man das Brot nicht brach, ohne vorher eine

Benediktion gesprochen zu haben, so hat der Begriff „Brotbrechen“ auch eine liturgische Bedeutung. Durch das Neue Testament und den Ritus des Abendmahles gelangte das Brotbrechen im Christentum zu sakramentaler Bedeutung, und es hat den Anschein, daß über das Wort *pāras* (פרס) hinaus, welches n der Bibel und zuweilen auch im Talmud das Brotbrechen bedeutet (vgl. פרוסה oben S. 49 und Bd. I, S. 103 und vgl. auch אכילת פרס oben S. 32), auch ein wichtiger Vorgang in der jüdischen Liturgie an das Brotbrechen anknüpft[357]. Ein dritter beim Brotbrechen gebrauchter Ausdruck ist *kārakh* (כרך) = umwickeln, und da nach altem biblischem Muster Brot als die Hauptspeise = Mahl ist, so sagte man כרך ריפתא = Brot umwickeln im Sinne von „Mahlzeit halten“. Dieser Sprachgebrauch soll dadurch entstanden sein, daß man, um eine Mahlzeit ohne Händewaschen abhalten zu dürfen, sich die Hände mit einer Serviette umwickelte (כרך)[358]. Nun konnte aber das Händewaschen, eine sehr stark angefochtene rabbinische Institution, nicht sprachbildend wirken auf das gemeine Volk, von welchem allem Anscheine nach der stark verbreitete und noch dazu aramäische Ausdruck „Brotwickeln“ stammt. Vielmehr wickelte man das Brot selbst um, denn das Brot der Alten war eine fladenartige Scheibe, die man umlegte, um ein größeres Stück abzubrechen[359]. Das „Wickeln“ kann übrigens auch den Sinn haben, daß das dünn gebackene Brot mit Fleisch und Gemüse gerollt gegessen wurde[360]. Dieselbe Sitte hatten die Römer; ihnen war das Brot ein Eßzeug, ein Behelf, weiche oder flüssige Speisen in den Mund zu führen. Jeder Gast langte nämlich mit einem lang geschnittenen Brote nach den Speisen, die, auf einer großen Platte hereingebracht, auf dem Tisch in der Mitte des Trikliniums standen; die Speisen wurden in den Mund geschoben und das dazu gebrauchte Werkzeug, das Brot, unter den Tisch geworfen. Die Sklaven hatten dann nach jedem Tafelgange den Abfall zu beseitigen und den Saal zu reinigen.

Etwas Derartiges muß nun auch bei jüdischen Gastmählern geschehen sein, denn nicht nur wird vom Verschleudern der Speisen (אובדן אוכלים) gesprochen[361], sondern wir erfahren auch, wenn auch nur mittelbar, daß die Gäste sich die Speisen, gleichsam aus Scherz (vgl. S. 50), in Wirklichkeit aber in ernster

Absicht, zuwarfen (זרק), um sie zu vernichten (אבד)[362], und wenn die Bestimmung getroffen wird, daß am Sabbat nach dem Mahle nicht ganz olivengroße Brocken (פירורין) von der Umgebung des Tisches weggeschafft (העביר) werden dürfen, weil sie dem Viehe als Fraß dienen können, so ist damit bloß die unterste Grenze angegeben[363], während in der Regel gewiß größere Brotreste um den Tisch herum lagen. Ganz in derselben Weise wird auch bestimmt, wie am Sabbat Knochen und Fruchtschalen wegzuschaffen seien; nach dem einen hebt man sie einfach vom Tische weg, nach einem andern schiebt man die ganze Tafelplatte weg und beutelt sie ab, nach dem dritten ist der richtige Vorgang der, daß man sie hinter die Sofas wirft[364], und auch dieser dritte kann nur etwas angeben, was gang und gäbe war, und somit ist es von hieraus erwiesen, daß unbrauchbare Speisereste auch von den Juden hinter die Sofas geworfen wurden, doch taten sie es mit Brotresten weniger, weil sie die mutwillige Zerstörung von brauchbaren Speisen perhorreszierten[365]. Nicht zu verkennen ist jedoch, daß auch bei ihnen gelehrt wurde: „Alles, was man nötig hat, darf man mittels des Brotes verrichten"; so wurden z. B. unbrauchbare Dattelkerne am Sabbat mit Hilfe von Brot weitergeschafft (טלטל)[366].

Vielfach aß man mit dem bloßen Finger, z. B. den Sesam, die Graupen (דייסא Bd. I, S. 107), zwei Dinge, die wir uns als Brei vorstellen müssen, und daß man das Ungehörige der Sache sehr wohl fühlte, geht daraus hervor, daß in einem Falle, als einer den Graupenbrei mit dem Finger, der andere mit einem Dorn (הוצא) in den Mund führte, beide natürlich aus einer gemeinsamen Schüssel, dieser jenem zurief: Wie kannst du mich nötigen, deinen Schmutz (צאה, d. i. das Schwarze unter den Nägeln) zu verspeisen? Worauf jener versetzte: Wie kannst du mich nötigen, deinen Speichel (רוק, da doch der Dorn aus dem Munde stets von neuem in die Schüssel getaucht wurde) zu verspeisen? Der Speichel übrigens, der sich einem im Munde beim Essen von Kürbis und Graupenbrei ansammelte, sollte ohne weiteres selbst in Anwesenheit des Lehrers ausgeworfen (פלט) werden, weil dessen Verschlucken für gefährlich gehalten wurde, wo wir doch wissen, daß sonst Ausspucken unstatthaft war (oben S. 12)[367]. Nur unter Voraussetzung der vorhin

berührten Verwendung des Brotes als Eßzeug wird folgende Anstandsregel verständlich: „Nicht beiße man von dem Brotstück (פרוסה S. 51) ab und führe es in die Schüssel zurück“, u. z. wieder mit der Lebensgefahr motiviert, weil nämlich der andere sich ekeln könnte; desgleichen trinke man nicht vom Becher (כוס) und reiche ihn dem Nächsten, „weil es nicht jedermanns Geschmack ist“[368]. „Zwei — so heißt es weiter — warten aufeinander bei der Schüssel, drei aber warten nicht; derjenige, der über das Brot den Segen gesprochen hat (S. 51), streckt (mit dem Brotstreifen) zuerst die Hand aus; es ist ihm aber unbenommen, hierin seinem Lehrer oder sonst einem Großen den Vorrang zu lassen“[369]. Die Juden, die, wie es scheint, trotz ihrer vielen ethischen Tischregeln im Punkte des äußeren Anstandes zurückgeblieben waren, lassen hierin einem fremden Volke volle Gerechtigkeit widerfahren. Einer ihrer führenden Männer äußert sich nämlich wie folgt: „In drei Punkten schätze ich hoch die Männer des Ostens (Perser oder Meder); darin, daß sie von der Speise (wahrscheinlich von Fleisch) nicht abbeißen (נשך), sondern abschneiden (חתך vgl. חתיכה oben S. 20 A. 161), daß sie ferner das Fleisch nur auf dem Tisch (und nicht in der Hand) schneiden, und daß sie nur auf die Hand küssen (und nicht auf den Mund, s. S. 9)[370]. Doch wissen wir, daß sich auch die Griechen des Messers (μαχαίρα vgl. Bd. II, S. 311 und 314) zum Schneiden beim Mahle bedienten[371], und es ist schwer anzunehmen, daß die Juden es hierin anders gehalten hätten, es sei denn, man nehme, gestützt auf die vielfach geäußerte Angst vor Lebensgefahr beim Mahle, zu Hilfe, daß die Juden, als leicht erregbares Volk, den durch das Weingelage erhitzten Köpfen eine Waffe, wie es das Messer gewesen wäre, nicht darbieten wollten. Ein kleines Messer (סכין קטנה) auf dem Tisch wird ausdrücklich erwähnt. Es mußten übrigens auch Früchte, z. B. getrocknete Feigenkuchen, zerschnitten werden (חתך), wozu man gewiß ein Messer nahm[372]. Das Ungehörige des Essens mit den Fingern wird übrigens stark abgeschwächt durch die Sitte des Händewaschens, die schon mehrfach erwähnt worden ist.

Am jüdischen Tische findet sich merkwürdigerweise ein Messer aus gespaltenem Rohr, das man zwar zum Zerstückeln von Fleisch nicht gern benutzte, weil sich davon Splitter ab-

sonderten, die man hätte verschlucken können, aber Geflügelfleisch, das weich ist, und Fischinneres, das durchsichtig ist, konnte damit gut geschnitten werden[373]. Ein Splitter desselben Rohrs konnte als Zahnstocher dienen, wozu es allerdings auch kein ideales Stück war[374], idealer wars, von einem wohlriechenden Holze einen Span (קיסם) abzuspalten (קטם) und sich damit die Zähne zu stochern (חצץ)[375].

Zusammen mit dem „kleinen" Messer werden auch eine Feigenkuchenhaue (מקצוע) und ein Schöpflöffel als Eßzeug genannt, derselbe Löffel, mit welchem der Schaum des Kochtopfes abgeschöpft wurde[376]. Außerdem befand sich auf dem Tisch ein kleiner Mörser zum Zerstoßen von Zwiebeln und Knoblauch[377] und wohl das unentbehrliche Salzfaß und ein Teller zum Kräuterextrakt (שריף s. Bd I, S. 120). Sodann ist der Tisch versehen mit dem Topf (קדרה), dem Napf (לפס, beides Bd. II, S. 288 und 292), denselben, in welchen das Gericht auch gekocht wurde, ferner der Schüssel (קערה, תמחוי), die besonders oft erwähnt wird (oben S. 47) und einer Flachschüssel (פינך = πίναξ), in welcher Fleisch, Graupen, Brei, Reis usw. aufgetragen wurden[378]. Von den prächtigen Geschirren der reichen Häuser war schon gelegentlich die Rede (oben S. 47). Dazu kommen noch die vielen Trinkgefäße, namentlich der Becher (כוס oben S. 53), der Humpen (קיתון)[379] und die Flasche (צלוחית), doch auch Zuber (חצב) und Schaff (שחיל s. Bd. I, S. 81). In der Mitte des Saales stand als notwendiges Requisit der Wasserwärmer (מיחם s. Bd. I, S. 411), aus welchem der Bediener, zur Mischung des Weines, Wasser schöpfte und den Gästen überreichte[380]. Dazu gehörten auch die verschiedenen Wein- und Senfseiher (s. VI A. 737), die beim Tisch nötig waren, und es wurde z. B. auch der Honigwein (אינומילון) in einem Becher, in einer Flasche, in einem Faß, je nach Bedarf, erst beim Mahle bereitet[381]. Das alles zusammen macht den Begriff „Tischgerät" (כלי סעודה) aus, das naturgemäß in Speise- und in Trinkgerät (מאני מיכלא und מאני משתיא) zerfällt[381a]. Je größer das Haus, je nobler die Gesellschaft, um so größer die Zahl und die Pracht der Tischgeräte; so z. B. kennen wir bereits das Silbergerät (ארגנטין) der vornehmen Häuser (Bd. II, S. 309), und von der exquisiten Pracht der Reichen haben wir bereits Proben gezeigt (S. 47).

Bezeichnend für diese Liebhaberei ist die Erzählung, daß ein heruntergekommener Mann im Patriarchenhause sich erbrach, als er einst aus Irdengeschirr essen mußte, und daß zwei betrügerische Arme aus Gold und Silber gegessen haben[382].

f) Sitzordnung. Von der peinlich geregelten Sitzordnung ist schon gelegentlich der Tafel (oben S. 45) gesprochen worden. Wen man ehren wollte, setzte man an die Spitze der Tafel. Einst, so wird erzählt, kam die Gemahlin des Königs in Verruf mit einem Großen des Reiches; als sich aber der König von der Grundlosigkeit des Gerüchtes überzeugt hatte, veranstaltete er ein Mahl und hieß jenen Magnaten ostentativ „an der Spitze aller Geladenen“ sitzen[383]. Da an einem Mahle 10, 100 und auch 1000 Personen teilnehmen konnten (oben S. 36), die nicht alle desselben Ranges waren, so mußte die Sitzordnung mit großem Takte geregelt werden. Doch machten sich, wie es scheint, hervorragende Lehrer nichts daraus, hart an der Seite ihrer Schüler zu sitzen. Dies geht aus folgendem Berichte hervor. Irgendein Löffel, mit welchem Mehl gerührt wird, und ein Topfdeckel, der zu den Eßzeugen zu zählen ist (oben S. 54), hatten eine ganz minimale Höhlung, die zu gewissen halakhischen Feststellungen erst zu untersuchen war. Da waren nun einmal bei dem Proselyten Akylas 85 Älteste zu Gaste, denen der Koch (טבח oben S. 37) das Brot (פת) auf einem solchen platten Deckel auftrug, zuerst dem RGamliel, der den Deckel betrachtete, seinem Genossen überreichte, dieser dem anderen Genossen usw., ohne daß sie was zu bemerken hatten; da nahm RGamliel einen Faden vom Linnenrock eines Schülers, der vor ihm saß, spannte ihn darüber, und siehe da, es stellte sich eine minimale Höhlung heraus[384]. Von den „Korrekten“ (נקיי דעת) in Jerusalem wird u. a. berichtet, daß sie kein Dokument unterfertigten, nicht bei Gericht fungierten und nicht zum Mahl eintraten (נכנס vgl. S. 42), bevor sie wußten, wer die Mitunterfertiger, die Mitbeisitzer und die Tischgenossen seien[385].

Nicht immer saß man bei einer gemeinsamen Tafel, sondern es wurde einzelnen ein kleiner Tisch (חבא) vorgesetzt, u. z. gleich nach dem erstmaligen Händewaschen, so daß sie zu essen beginnen konnten, bevor noch die übrigen fertig waren[386]. Auch sonst sind Spuren da, daß man den Tisch erst

unmittelbar vor dem Essen herbeibrachte, an Sabbat- und Fest-tagen z. B. erst nach dem Kidduš-Segenspruch[387]. Das Wegrücken des Tisches (עקירת שולחן) bedeutete das Ende des Mahles (Bd. I, S. 60). Um so mehr werden die oben (S. 46) beschriebenen Sofas erst nach Bedarf gestellt worden sein.

Die festlich gekleideten Gäste (S. 43) saßen gleichwohl mit abgelegtem oder zumindest mit gelockertem Gürtel da (Bd. I, S. 175), schlugen die Ärmel ihres hemdartigen Kleides auf (ib. S. 165), und wenn man es gar gemächlich haben wollte, zog man sich nach römischer Sitte auch die Schuhe aus[388]. Auch der Gastwirt hat sich vorher Gesicht, Hände und Füße gewaschen, und dies auch bei gewöhnlichem Empfange, um so mehr zu einem feierlichen Gastmahl, und steht nun da voller Erwartung, die Gäste zu empfangen[389].

Der Arme, der sich zu jenen Zeiten gewiß ebenso zu den Schmäusen einzufinden pflegte wie in unserer Zeit, wurde nicht an den Tisch gesetzt, sondern mußte an der Türe warten. So mancher von ihnen mochte sich zudringlich zeigen, wie folgendes Gleichnis zeigt: Ein „König" gibt allen seinen Dienern ein Mahl. Ein Armer kommt herbei, stellt sich an die Türe und spricht: Gebet mir eine Brotkrume! Aber niemand achtet seiner. Da drängt er sich bis zum Könige vor und sagt zu ihm: Herr, von dem ganzen reichen Mahl vergönnst du mir keine Brotkrume?[390] Die Antwort steht aus, doch dürfte sie, wie in einem anderen Falle, gelautet haben: Wenn ich weggehe, dann kommst du[391]. Manche Frauen aber gaben ohne Wissen und sogar gegen den Willen ihres Mannes den Armen zu essen[392]. Auch gab es, wie es das erste Stück unserer Pesachhaggada, das auf einer verlorenen Talmudstelle beruht, bekundet, wenigstens einen Anlaß, nämlich die Freude des Paschaabends, bei welchem die Bedürftigen bei offenen Türen zu Speise und Trank geladen wurden[392a].

g) Eßordnung. Die große Zahl der Gäste und die ihnen schuldige Rücksicht machten es notwendig, daß der Gastgeber die Namen seiner Gäste und die ihnen zu verabreichenden Leckerbissen schriftlich aufzeichnete und beim Mahle verlas, auf daß keiner von ihnen zurückgesetzt werde[393]. Die Gaben wurden auf dem Wege des Losens verteilt, manchmal selbst den eigenen

Kindern und den Hausleuten gegenüber, bei denen es allerdings auf eine größere oder kleinere Portion (מנה oben S. 37) weniger ankam[394]. Wie genau man es nahm und wie alles sorgfältig berechnet wurde, zeigt folgender Fall, der nach der Quelle die besondere Klugheit des Jerusalemers darzutun geeignet ist. Der Jerusalemer war auf dem Lande bei einem Manne zu Gaste, der zwei Söhne und zwei Töchter hatte. Als eines der Gerichte kamen fünf Stück Geflügel auf den Tisch. Der Hausherr forderte den Gast auf, zu teilen (aram. פלג). Dieser aber meinte: Das steht mir nicht zu (also gehörte es zur Sitte, daß der Hausherr vorteilte). Darauf jener: Dennoch ist es mein Wunsch, daß du teilest! Der Gast legte nun ein Huhn dem Hausherrn und seiner Gattin vor, ein zweites den beiden Söhnen, ein drittes den zwei Töchtern, sich selbst die restlichen zwei Stücke. Als er nachträglich wegen dieses parteiischen Teilens um Aufklärung gebeten wurde, sagte er fein und klug: Du, dein Weib und ein Huhn sind drei; zwei Söhne und ein Huhn sind drei; zwei Töchter und ein Huhn sind drei; ich und zwei Hühner sind auch drei. Beim Abendessen kam nur ein einziges fettes Huhn zur Verteilung. Der Gast gab den Kopf dem Herrn (dem Kopf des Hauses), das Eingeweide der Frau (deren Leibe die Kinder entspringen), die zwei Schenkel den beiden Söhnen (als den Säulen des Hauses), die zwei Flügel den beiden Töchtern (denn morgen fliegen sie aus und gehen zu ihren Männern), er selbst aber nahm die Brust (aram. אילפא, zugleich = Schiff), denn, so sagte er, zu Schiffe bin ich gekommen und zu Schiffe werde ich weggehen[395]. Es scheint daraus hervorzugehen, daß, wer die Macht des Vorteilens besaß, sich selbst am besten bedachte. Allem Anscheine nach glaubte mancher Hausherr, es sich schuldig zu sein, die beste Portion für sich aufzusparen[396]. Ein solches Losen war schon darum notwendig, weil die Gäste einen allzu verschiedenen Appetit entwickelten, und die stärkeren Esser die Begnügsamen jedenfalls geschädigt hätten. Die große Betätigung der Eßlust inmitten einer Gesellschaft nannte man verblümt „freigebige Hände" haben[397]. Es wird allen Ernstes erwogen, ob man einem Eßkräftigen in der Tafelrunde sagen dürfe: Nimm dir deinen Teil und geh von dannen! Dies auch dann, wenn die Beteiligten nicht bloß das eine Mal, sondern das ganze Jahr hindurch ihre

Mahlzeiten auf gemeinschaftliche Kosten (סיבולת) halten, bezw. ein Pickenick (ἔρανος der Griechen) veranstalten, indem sie ihre Speisen zusammenlegen (ערב). Zwei Rabbinen, RPapa und RHuna Sohn des RJosua, hatten ihr „Brot“ zusammengelegt; es traf sich aber, daß bis RHuna eine Rate aß, RPapa deren vier verzehrte. Also forderte jener: Teile mirs zu! Dieser aber sprach: Du hast dich ja einverstanden erklärt! Der Geprellte verband sich nun mit Rabina, doch zu seinem Schaden, denn dieser aß gar achtmal soviel. Seufzend sagte er nun: Lieber hundert Papas als einen Rabina![398] Ein andrer RHuna vertrug dreizehn Brote zu je drei Ḳab Weizen (vgl. o. S. 32), ohne den Hunger gestillt zu haben[399].

Der Gang der Mahlzeit ist uns aus der Schilderung des Paschaabendmahles, dessen Riten damals durchaus zu den gewöhnlichen Gepflogenheiten des Gastmahls überhaupt gehörten, am besten bekannt. Danach wurden zur Vorkost nächst dem Weine (vgl. S. 39) die Eßlust und die Verdauung fördernde Speisen, wie gesalzene Fische, Eier und namentlich Salate (vgl. S. 38) aufgetragen, am Paschaabend letztere Sorte ausnahmsweise zweimal, da ein Bitterkraut (מרור) verzehrt werden sollte. Den Salat, wie auch andere Kräuter, pflegte man damals in eine aus mehreren Ingredienzien, wie aus gestoßenen oder geriebenen Feigen, Datteln, Äpfeln, Mandeln, Nüssen, Zimt und anderen Gewürzarten bestehende, mit Wein oder Weinessig kompakt und lehmartig zubereitete, pikant und säuerlich schmeckende Mischung zu tauchen (in das sogenannte חרוסת), eine Mischung, die sonst noch durch Mehl verstärkt wurde, was aber am Pascha der „Säuerung“ wegen unterbleiben mußte. Diese Art des Essens nannte man schlechtweg das Eintauchen (טבול S. 39), für welches eine Anzahl von Mitteln, wie Senf, Salzwasser, Fischlake u. dgl. zur Verfügung stand. In diesem Stadium der Mahlzeit nun werden an Gäste und auch an Familienglieder jene Gaben ausgeteilt, von denen vorher die Rede war. Nun schritt man zur eigentlichen Mahlzeit, die im wesentlichen aus Brot und Fleisch bestand — am Paschaabend wurde das Paschalamm gebraten aufgetragen, und wenns nicht ausreichte, griff man auch zum Festopferfleisch (חגיגה) — zumindest, wie wir wissen (S. 32), aus zwei Gerichten. Die kleinen Einzeltische (S. 55) wurden

jetzt erst mit einer reinen Decke (מפה S. 47) überdeckt, das Brot, über welches der Segen gesprochen wurde, gebrochen, und das Mahl nahm seinen Anfang. Man aß zerimoniell, langsam, schweigend. Beim Paschaabendmahl blieb man lange auf, und manche durchwachten sogar die ganze Nacht; Ähnliches wurde auch bei sonstigen Gastmahlen beobachtet (S. 28). Nun erst folgte über feurigem, aber temperiertem Weine das Tischgelage, und bei dem ersten Becher (כוס), der in Griechenland zum Trankopfer diente, wurde das Tischgebet gesprochen. Nach dem Tischgebete wurde sonst dem Weine nach Belieben zugesprochen, aber am Paschaabend, da es noch Hymnen zu singen gab, sollte nach dem dritten Becher, demjenigen, über den das Tischgebet gesprochen wurde, kein Wein mehr getrunken werden, offenbar aus Besorgnis, daß das schöne Fest in einen Sinnenrausch ausarten könnte. Später kam noch am Paschaabend ein vierter Becher hinzu. An demselben Abend sollte, wie wir wissen (S. 38), auch kein Nachtisch gegessen werden, wo doch sonst der Nachtisch nicht fehlen durfte[400].

An minutiösen Verhaltungsmaßregeln bei der Mahlzeit sind unsere Quellen reich. „Alles, was dir der Wirt befiehlt, tue", d. i. iß und trink, was und wieviel er dir gibt. Gäste, die sich einmal vorgenommen hatten, nicht zu essen, dann aber dennoch aßen, wurden von dem rigorosen Wirt geprügelt. Erst lange der Große, dann der Kleine nach den Speisen aus, denn sonst wird der Kleine als Fresser (גרגרן) angesehen. Niemand sage: Gebet mir zu essen; man muß abwarten, daß man zum Essen aufgefordert wird. Hat man den Becher Weines kredenzt, so macht man, wenn es Glühwein ist, drei, wenn es kalter Wein ist, vier Pausen; wer den Becher auf einmal austrinkt, ist ein Fresser; ein kleiner Becher, wie man ihn zum Unterschiede von Galiläa in Judäa hatte, durfte allenfalls auf einmal geleert werden. Das Wasser soll man vor dem Trinken nicht erst anblasen. Das Brot soll nicht an der weichen, sondern an der harten Stelle angebrochen werden; ein eigroßes Stück Brot soll man nicht (zum Tunken s. S. 58) in der Hand halten; tut es einer, so ist er ein Hungerleider (רעבתן s. oben S. 33) und ein Fresser. Das Brotstück, mit dem man ißt, lege man nicht auf die Schüssel, auch wische man mit dem Brotstück die Schüssel nicht aus, die Brosamen klaube man

nicht auf, das Brotstück, das man in die Schüssel zu führen gedenkt, beiße man nicht ein, ein eingebissenes Brotstück reiche man dem Nachbar nicht hin, denn das kann nicht jeder ertragen, und noch weniger verkostete Becher (כוסות מטעומין). Den geleerten Becher darf man nicht auf den Tisch stellen, sondern muß ihn in der Hand halten, bis ihn der Bediener abnimmt und wieder füllt. Knoblauch und Zwiebel dürfen nicht vom Kopfe her, sondern von den Blättern her gegessen werden. Man esse nicht mit allen Fingern (vgl. S. 52), wenn man nicht als Fresser verschrien sein will. Im Gegenteil: man sei nicht engherzig (קַפְּדָן) im Mahle und gönne etwas auch anderen (namentlich dem Bediener und den Armen, s. S. 56)[400a].

Reiche Häuser leisteten in der Beschaffenheit und der Zahl der Speisen fast Unglaubliches. Namentlich kamen auch immer bessere Weinsorten auf den Tisch, und die freudig überraschten Gäste hatten Gelegenheit, Gott als den Spender des Guten und des Besseren zu loben (הטוב והמטיב). Ein namhafter Rabbi, der vor dem großen Fasttag, bereits zum Fasten vorbereitet, nach dem Sitze des babylonischen Exilarchen kam, wurde von diesem gebeten, in seinem Hause eine Kleinigkeit zu nehmen, und da befahl der Wirt seinem Burschen (aram. טליא), d. i. dem Bediener (vgl. S. 48): Mein Sohn, die Schüssel (פטיליק vgl. S. 54), die du einmal vor uns gebracht hast, bringe nicht wieder! Es wurden aber achtzig Schüsseln und Weinbehälter gebracht, und der Rabbi aß von jeder Schüssel ein Brötchen und trank von jedem Faß einen Becher voll — zur Lehre und zum Beweise, daß je mehr man ißt, desto mehr begehrt (l'appetit vient en mangeant)[401]. Ein anderer Rabbi wurde in Bostra von seinem Gastwirt, der ein Jäger war, mit dem Hirn von achtzigerlei Geflügel bewirtet[402]. Wieder ein anderer Rabbi wurde in Darom (d. i. im Süden Palästinas) von einem seiner Rabbikollegen mit vierundzwanzig Gerichten bewirtet, und als er erstaunt fragte: Was machet ihr denn am Sabbat? da wurde ihm bedeutet: Doppelt soviel! Diesen an 24 bezw. 48 Gerichte gewöhnten Gastgeber wagte ein anderer Rabbi zu Tiberias, als er dort zu Gaste war, nicht zu bewirten, sondern gab dessen Schülern Geld, damit sie den Meister nach seiner Weise (מנהג) beköstigten. Ein Lehrer konnte gar ein Mahl mit 365 Gerichten (nach Zahl

der Jahrestage) bereiten; bot sich ihm keine Gelegenheit dazu, übte ers mit Hilfe von Samenkörnern ein, damit ers nicht vergesse[403]. Bei den schier endlosen Gängen und da kein Gast früher als schicklich weggehen wollte, kam es erwünscht, daß man an gewissen Zeichen das Ende des Mahles erraten konnte; eines dieser Zeichen war, daß solange die Gäste gebrochenes Brot auf dem Tische sahen, also wohl das als Eßzeug dienende Brot (S. 51), sie wußten, daß noch etwas folgen würde; kamen ganze Brötchen und Hülsenfrüchte, die ein beliebtes Naschwerk abgaben, zum Vorschein, konnte man sicher sein, daß nichts mehr folgen würde[404].

Mehrmals beim Mahle rief der Wirt den Gästen zu: Wohl schmeck's euch, wohl bekomm's euch![405] Trotz der weitgehendsten Aufmerksamkeit gab es wohl immer einen nörgelnden Gast, der sich wie folgt ausließ: Was habe ich denn bei dieser Gasterei gegessen, was getrunken? Ein Stück Fleisch, ein Becher Weines war alles! Die ganze leidige Mühe galt nur seiner Frau und seinen Kindern! Aber der gute Gast scheidet mit den Worten: Diesem Wirt bewahre ich gute Erinnerung; wieviel Weine, wieviel Sorten Fleisch ließ er auftragen, wie hat er sich nur bemüht, und alles mir zuliebe![406] Namentlich waren die Armenväter der Bekrittelung ausgesetzt. Als einmal ein solcher „Ernährer“ (פרנס) nach Hause kam, erzählten ihm die Hausleute, es wäre ein Trupp (סיעה) dagewesen, habe gegessen und getrunken und für ihn gebetet; da sagte er: Da gibts keinen himmlischen Lohn mehr! Ein anderes Mal wurde ihm erzählt, man habe ihn gescholten; da sagte er: Jetzt nun gibt es schönen Lohn![407] Der wohlgesetzten Abschiedsformeln wurde schon gedacht (S. 26); und auch der Anschauung, daß eine Bewirtung auf Gegenbewirtung rechnen könne (S. 21).

h) Reinlichkeit. Wiederholt haben wir schon der schönen Sitte des Händewaschens gedacht; hier haben wir bloß nachzutragen, daß man nicht nur ein „erstes Wasser“ (מים הראשונים), sondern auch ein „letztes Wasser“ (מים האחרונים) kannte, d. h., daß man sich zum Schluß noch einmal die Hände wusch, um sie vom Schmutz der Speisen zu reinigen[408]. Es scheint, daß die Leute (z. B. in Galiläa) zu dieser Waschung mit Vorliebe brühheißes Wasser oder doch (z. B. in Tiberias) heißes Thermal-

wasser nahmen, und sie mußten davon, da sie sich die Haut verbrannten, förmlich zurückgehalten werden; gewöhnliches heißes Wasser wurde jedenfalls gebraucht[409]. Das Händewaschen galt als Beginn des Essens; ein z. B. von da an kredenzter Wein wurde nicht angenommen, denn nach obigem (S. 59) wurde beim Hauptmahle kein Wein getrunken[410]. Es ist möglich, daß ganz zum Schlusse der Mund gereinigt (קִנַּח) und die Hände gewaschen (הדיח) wurden; wenigstens werden diese Reinigungen besprochen, wenn nach Fleisch Käse gegessen werden sollte; außerdem erachteten es manche für unerläßlich, sich nach dem Mahle die Hände mit Öl einzureiben[410a].

Zur Reinlichkeit gehörte auch die reinliche Kleidung des Bedieners (vgl. S. 48). „Die Gewänder, in denen er für seinen Herrn den Fleischtopf gekocht hat — in ihnen kredenze er den Wein nicht für seinen Herrn“[411]. Der Bediener hatte auch für die Reinheit der Eßgeräte zu sorgen, die er vorher wusch[412], wie er auch die rohen Speisen reinigte, z. B. das Kräuterwerk von den welken Blättern[413]. So mußte er z. B. auch die Tiere ausweiden, bezw. das Eingeweide entfernen, das man zum Verspeisen gern ihm überließ[414]. Es kam allerdings dennoch vor, daß selbst beim feierlichen Mahl des „Königs“ ein Geschmeiß (שרץ) in die Schüssel (תמחוי) fiel; ließ nun der König davon ab, wandten sich auch die Gäste davon weg; langte aber der König zu, aßen auch die Gäste beherzt weiter[415]. Man schätzte einen Gast ungemein hoch, von dem man glaubte beobachtet zu haben, daß ihm keine Fliege über den Tisch fahre[416].

Man erblickte ein gutes Omen darin, wenn Brotstücke (פת, פתיתים) auf dem Tische verblieben, nur sollte kein ganzes Brot darunter sein, weil das an die heidnische Sitte, den Göttern ein Mahl zu bereiten, erinnert hätte[417]. Die Brotreste verblieben offenbar den Armen (vgl. S. 60). Nun blieben aber außerdem auf dem Tische welke Blätter, Stiele und Köpfe von Knoblauch und Zwiebel, die Hülsen von Linsen, die allerdings auch mitgekocht und mitgegessen werden konnten, und Hülsen von sonstigen Pflanzen, ferner Schalen, Kerne und Stengel von Obstfrüchten, endlich Kleie und Häute von Weizen und dgl., falls man Milchweizen oder Sangen aß (Bd. I, S. 94) — lauter Dinge, die hinausgeschafft werden mußten[418], abgesehen von den

Knochen und von den Brosamen (פירורין), die von Fleisch und Brot, den wichtigsten Bestandteilen des Mahles, zurückbleiben (vgl. S. 52). Bei gewissen Speisen erforderte es der Anstand, einen Rest übrig zu lassen (שייר), den dann entweder der Bediener oder die Armen bekamen[419]. Dieser Speisenabfall (פסולת אוכלין)[420] war am besten fortzubringen, indem das Haus gefegt (כִּבֵּד vgl. Bd. I, S. 77), gereinigt (נִקֵּר) und überhaupt instandgesetzt wurde, was entweder vor oder nach dem letztweiligen Händewaschen geschehen konnte: die Brosamen aufklauben mochte man nicht, weil man hierin ein Zeichen der Armut erblickte[421]. Das Fegen wird noch der Bediener besorgt haben.

Hier gedenken wir auch des Räucherwerkes (מוגמר), das nach der Mahlzeit den Gästen zu Ehren angebrannt zu werden pflegte[422], und des Aufspritzens (זלוף) mit wohlriechendem Weine und anderen Essenzen[423], nützliche Sitten, die wir bereits kennen (s. Bd. I, S. 77 und 238). Auch sie gehörten zu den auserlesenen Genüssen, mit denen die Gäste reichlich bedacht wurden.

C. Armenwesen.

244. Arme, Bettler, Betteln. Anläßlich der Gastmähler mußte oft der Armen gedacht werden (oben S. 56 und 60). Bei der in der jüdischen Gesellschaft herrschenden Armut (s. Bd. II, S. 249) gab das Armenwesen der ganzen Zeit einen hervorstechenden Zug, den wir auf Schritt und Tritt wahrnehmen können. „Bettler baten um Almosen, das Leben mit einer traurigen Erscheinung, den Sprachschatz mit zwei Bezeichnungen bereichernd: מחזיר על הפתחים (an den Türen umhergehen = betteln) und צדקה (Almosen). Letzteres bedeutet ursprünglich Gerechtigkeit, während „Almosen“ = ἐλεημοσύνη ursprünglich Mitleid, Erbarmen bezeichnet!“[424] Die beiden neugeprägten Begriffe kennzeichnen zur Genüge das Wesen des jüdischen Bettelns einerseits und der Armenpflege andererseits. Der Arme (עני) — für Bettler gibt es kein Wort — erschien an der Türe (החזיר על הפתח aram. אהדורי אפתחא)[425] des „Hausherrn“ (בעל הבית), streckte die Hand hinein (פשט) und der „Hausherr“ füllte sie mit irgendeiner Gabe[426]. Der Arme sah es gewissermaßen als sein gutes Recht an, den Tribut der Barmherzigkeit einfordern zu dürfen, was praktisch den hohen Wert hatte, daß ihm jede Demütigung

erspart blieb. Wie das gemeint ist, erhellt aus dem Lehrsatze: „Der Lohn der Wohltätigkeit (צדקה) bemißt sich nur nach der in ihr liegenden Liebe (חסד)“, daß es nämlich nicht allein auf das Geben ankommt, sondern auf die dabei bekundete Sorgfalt, indem man ihm z. B. die Gabe ins Haus führt, ihm gebackenes Brot und anziehbares Kleid gibt, oder Geld zu einer Zeit, wo die Frucht wohlfeil erhältlich ist, und dgl. mehr[427]. Die beispiellose Wohltätigkeit z. B. des reichen Nikodemos wird verurteilt, weil er sie nur aus Ehrgeiz (לכבודו) geübt habe[428]. Nur die heimlich (בצנעא) geübte Wohltätigkeit, oder, wie bereits in der Schrift gelehrt wird, die im geheimen erfolgte Gabe (מתן בסתר) hat einen ethischen Wert[429].

Das soziale Übel der Armut ist natürlich Gegenstand vieler Betrachtungen, von denen wir nur den kernigen Satz hervorheben wollen: Es gibt nichts Ärgeres auf der Welt als die Armut (עניות); sie allein wiegt alle Leiden (יסורין) auf[430]. Hiob, der Typus einerseits des größten Wohltäters, andererseits des größten Dulders, wählt lieber alle Leiden der Welt, nur nicht die Armut, indem er spricht: Wenn ich auf die Straße gehe und keinen Heller (פרוטה) habe, etwas zu kaufen, was soll ich dann essen?[431] Wir ersehen aus diesem Schmerzensruf, daß als das Drückendste der Hunger empfunden wurde. So richtet sich denn auch die Wohltätigkeit insbesondere auf die Stillung des Hungers, und die Armenpflege besteht zu gutem Teile in der Verabreichung von Speisen. Es werden Fälle erzählt, daß hungernde Arme starben, wenn man auch nur ein wenig zögerte, ihnen Speise zu reichen. In einem Falle stellte sichs nach dem Tode heraus, daß der Mann einen Sack voll Geld bei sich getragen hatte! Auch gab es Fälle, daß der um Pfennige bettelnde Arme Fettfleisch zu essen und Wein zu trinken pflegte. Man mußte also auch mit betrügerischen Armen rechnen. Aber da zeigte sich die jüdische Ethik in ihrem vollen Glanze. Man sagte sich, es ist gut, daß es auch betrügerische Arme gibt, denn sonst verfiele man sofort der Strafe, wenn man dem würdigen Armen das Almosen nicht voll und ganz und sofort gibt[431a]. Schon die heilige Schrift sieht mit ihren Gesetzen über die Ährenlese (לקט), vergessene Garben (שכחה) und Feldecke (פאה) durchaus nur die Speisung der Armen vor, und diese Deputate, zusammen

mit dem Armenzehent (מעשר עני), die auch noch in der talmudischen Epoche verabreicht wurden, dürften in der Tat geeignet gewesen sein, den Armen wenigstens von der größten Not zu befreien. Allein einige Bestimmungen, die ihre Verteilung regeln, lassen erkennen, daß viele darauf konkurrierten, und daß sich hierbei der Brotneid in seiner ärgsten Gestalt kundgab. Die Armen setzten sich hin und warteten den ganzen Tag, bis der Schnitter zu der ihnen gebührenden Feldecke käme[432], wurden wegen einer Garbe handgemein, und wenn z. B. zwei sich darum schlugen (כִּתֵּשׁ), traf es sich oft, daß sie von einem dritten genommen wurde[433], weshalb denn in der Mischna die weise Verfügung getroffen wurde, daß die Armen die Feldecke nicht mit der Sichel abmähen dürfen, aus Furcht, sie könnten sich mit der Sichel verwunden[434]. Ebenso lungerten die Armen in den Tennen herum (חִזֵּר בין הגרנות), um den Armenzehent je früher und je sicherer zu erhaschen, und hatten sie ihn erjagt, war ihr erstes, in die Stadt zu gehen und einen Erlös dafür zu erzielen; so gab es nun gewissenhafte Fromme (צנועין), die jedem der Armen etwas Geld und etwas unmittelbar zu genießende Speisen verabreichten, damit sie auf dem Wege zur Stadt zu essen hätten[435]. Wollte doch in Jahren der Dürre sich der Mann sogar der Verköstigung der Frau entledigen![435a]

Es läßt auch tief blicken, wenn wir von Vorkehrungen hören, die da verhüten sollten, daß der Bauer die Abgaben von seinem Felde nicht betrügerisch einem seiner Verwandten oder gar seinem Vater in die Hände spiele[436]. Es darf freilich nicht immer an einen Betrug gedacht werden, da es Fälle genug gab, wo auch der reichste Bauer Arme in seiner Verwandtschaft hatte[437]. Am erbarmungswürdigsten erschien ein Armer aus guter Familie (עני בן טובים)[438], was immer die ganze Familie tief berührte[439], oder der heruntergekommene Reiche, der seine besseren Tage nie vergessen konnte[440]. Zu den gewöhnlichen Armen gesellt sich zuweilen auch der Priester (כהן)[441], dessen Stand um diese Zeit keineswegs mehr im Besitze jener Reichtümer ist, die ihn einst so mächtig machten. Nächstdem sind auch die vielen Armen aus der Schriftgelehrtenklasse zu erwähnen[442]. Ausdrücklich wird eingeschärft, daß man heidnische Arme ebenso ernähren (פרנס) müsse wie israelitische Arme[443]

An die Unterstützung kamen erst die Ortsarmen und erst in zweiter Reihe die fremden Armen heran[444]. Im allgemeinen gilt jedoch der Grundsatz: Jedem, der die Hand ausstreckt, um zu nehmen (נטל), gibt man (נתן), und es wurde, wenn er Speise verlangte, nach der Würdigkeit gar nicht nachgeforscht (דקדק, בדק), sondern nur wenn er Gewand verlangte[445]. Die Gebrechlichen und Krüppel hatten auch schon damals die meisten Aussichten, berücksichtigt zu werden, und so wurden Gebrechen zur Schau gestellt, die absichtlich herbeigeführt wurden (s. Bd. I, S. 246). Der Fluch aller Wohlgesinnten begleitete dieses schamlose Treiben, und daß dieses keine jüdische Spezialität war, beweist der Umstand, daß auch in der christlichen Didache (1,5) ein Wehe gerufen wird über den, der Almosen annimmt, ohne wahrhaft bedürftig zu sein[446]. Gesunde wurden auch damals hart angefahren: Warum plagst du dich nicht? Dann hättest du zu essen! Da sehe man, welche Schenkel, was für Füße, welcher Nacken, welcher Hals![447] Von den Samaritanern heißt es, daß sie sehr gut zu betteln (aram. מיחסדה) verstanden hätten, wofür wir das folgende köstliche Beispiel haben: Einer von ihnen kam zu einer Frau und bat um eine Zwiebel. Sie gab sie ihm, worauf er sprach: Schmeckt eine Zwiebel ohne Brot? Sie gab ihm Brot. Schmeckt Brot ohne zu trinken? Sie gab ihm zu trinken. Er konnte also essen und trinken[448]. Wir sehen hier die Frau in der ihr so gut stehenden Betätigung der Mildherzigkeit; in diesem Lichte erscheint die jüdische Frau auch dem Kirchenvater Hieronymus[449]; vgl. auch oben (S. 25). Doch galt das ganze Volk der Juden, „die Nachkommen Abrahams“, für erbarmungsreich und mildtätig[450].

Frauen bettelten nicht (vgl. Bd. II, S. 91)[451], und wurde eine dabei betroffen, mußte sie sehr darauf bedacht sein, daß ihr die Strafe so auferlegt werde, daß die Natur ihrer Sünde kenntlich gemacht werde und es nicht heißen könne, daß sie wegen Unsittlichkeit oder Zauberei bestraft wurde[452]. Kinder scheinen das traurige Gewerbe des Bettelns nicht geübt zu haben. Auch wollte man wissen, daß Schriftgelehrte zwar verarmen, nicht aber so weit sinken können, daß sie an den Türen bettelten[452a].

245. Armenverwaltung. Ganz im Sinne der heiligen Schrift, die für die Armenpflege Gesetze vorschreibt, erachteten

es auch die Rabbinen für nötig, das schreiende soziale Übel durch Gesetze zu mildern. Während jedoch nach der Bibel die Armengesetze von Privaten ausgeführt werden, wurde die Armenpflege in unserer Zeit wesentlich in die Verwaltung der Gemeinde übernommen, dies allein schon ein Zeichen ihrer Wichtigkeit. So hatten, nach einer uralten Mischna, die Ältesten (Deut. 21,6) zu sprechen: Wir haben den Mörder nicht ohne Begleitung (לויה S. 17) gelassen, nicht ohne Speise (מזון, פרנסה) verabschiedet, tragen also an seiner Verworfenheit keine Schuld. Es war also Sache der Behörde, die äußerste Not zu verhüten[452b]. Die Armenpflege lag in der Hand von zwei Einhebern (גבאי צדקה) und drei Almosenverteilern (מחלקי צדקה)[453]; sie waren gewöhnlich Mitglieder der Gemeindeverwaltung, weshalb sie zuweilen auch „Hirten", „Ernährer" (פרנסים) genannt werden[454]; vgl. schon oben (S. 61). Zu diesen Ehrenämtern wurden nur Männer lautersten Charakters gewählt; darum heißt es, daß die Nachkommen der Almoseneinnehmer ohne besondere Untersuchung als Israeliten reinen Geblütes gelten, gewissermaßen also von Adel sind[455]. Die bloße Verwaltung der Armengelder war eine Vertrauenssache, die auch von einem der Einheber ausgeübt werden konnte, und es fand nicht einmal eine Abrechnung statt[456]; nur das Einheben (גבה) der Beiträge (Brot, Bohnen, Linsen, Eier, Wein, Öl, alte und neue Kleider, Geld auch im kleinsten Betrage) mußte durch zwei Almoseneinnehmer besorgt werden, die die Gelder persönlich einziehen mußten und sich auf dem Wege nicht trennen durften[457]. Die Einheber durften säumige Beisteuerpflichtige pfänden, doch sollte dabei die größte Schonung beobachtet werden[458]. Sobald die Spende von den Einhebern erworben wurde (זכה), verliert der Spender das Anrecht darauf, in dem Sinne, daß er z. B. den Zweck der Spende nicht ändern (שִׁנָּה vgl. S. 20) kann[459]. Zur Beisteuer wurden alle Gemeindemitglieder herangezogen; doch wurden Frauen, Waisen und Arme natürlich ausgenommen[460]. Die Art des Sammelns erhellt aus einem gewiß aus dem Leben gegriffenen Vorfall: Ein „Jüngling" betritt eine Stadt, in der man gerade für die *zĕdaḳa* sammelte; flugs trat man an ihn heran: gib! und er gab, bis man ihm sagte: du hast genug gegeben! Einige Schritte weiter sieht er, daß man für das Theater sammelt, und

es wiederholt sich derselbe Vorgang[460a]. Nicht ohne Interesse ist auch die Geschichte des Landstreichers, der beim Auskocher sich mit allerlei feinen Speisen gütlich tat, und als es zum Zahlen kam, sprach: Hier hast du meinen Bauch, schlitze ihn auf! Der Wirt, der ein kluger Mann war, warf den Kerl vor die Türe und sprach jeden Vorübergehenden mit der Bitte an: Gib doch etwas Geld zur Bestattung dieses verlassenen Toten da! Jeder gab seinen Obolos. Doch kam auch ein Übelgesinnter des Weges, der die List durchschaute und den der Wirt besänftigen mußte: Ich beschwöre dich, nur so lange schweige, bis die Pfennige gesammelt sind (אסתניך). Als man soweit hielt, sagte man dem Gauner: Nun aber troll dich zur Hölle! Man hat also bei verlassenen Toten wohl durch eine Kollekte die Bestattungskosten aufgebracht[460b].

Die Verteilung, wie jede Geldangelegenheit, erforderte ein Kollegium von drei Männern. Die Verteiler hatten eine schwere Aufgabe, schwerer als die Einheber, weshalb sich so mancher wünschte, Einheber und ja nicht Verteiler zu sein[461]. Bei leeren Kassen mußten sie oft vom eigenen Gelde hergeben[462].

Die Aufgaben der Armenpflege waren mannigfach. Man mußte nebst der täglichen Kost sorgen für Bekleidung und Beerdigung, Ausstattung armer Bräute, Erziehung armer und verwaister Kinder, Auslösung Gefangener usw.[463] Am wichtigsten aber sind die zwei konstanten Armenkassen „Büchse" (קופה) und „Schüssel" (תמחוי), mit einem gemeinsamen Namen wohl auch „Beutel" (כיס של צדקה vgl. Bd. II, S. 416) genannt, doch besteht der Unterschied, daß erstere, wenigstens ursprünglich, Naturalspenden waren, letzteres hingegen die Sammelstelle für Geld bedeutete[464]. Aus der „Büchse" (vgl. *arca* der römischen Kollegien, und ebenso *arca* und *corbona* in der Kirche) wurden ortsansässige Arme mit Speise und Kleidung versehen, und zwar wöchentlich einmal, nämlich am Rüsttag des Sabbats, gewiß im Hinblick auf den Sabbat, aber so, daß sie die ganze Woche genug hatten. Es soll sogar eine Verfügung Ezras sein, am Freitag Brot (פת) zu backen, damit ein Stück davon (פרוסה) vorrätig sei — auch am Sabbat — für den Armen[465]. Eben darum wurden auch die Beiträge nur einmal wöchentlich erhoben[466]. Dagegen wurden aus der „Schüssel" durchziehende

Arme versorgt, und zwar täglich sofort nach dem Einsammeln; doch wurde nur gesammelt, wenn sich Bittsteller gemeldet hatten[467]. So war denn in allen Ehren eine Armenpflege organisiert, die das Betteln unnötig machte; wer von Haus zu Haus bettelte, erhielt aus der Armenkasse entweder gar nichts oder nur eine Kleinigkeit[468].

Für Purim wurden besondere Spenden erhoben (מגבת פורים), die ausschließlich für jenen einzigen Freudentag bestimmt waren; allerdings wurde nicht knapp gesammelt (דקדק), sondern — so heißt es wörtlich in der Quelle — „man kauft die Kälber, schlachtet und verzehrt sie, und der Überschuß fällt (נפל) in die Almosenkasse.“ Nach der Ansicht eines zeitgenössischen Lehrers ist die Purimspende durchaus nur zum Verzehren da; der Arme darf z. B. den Riemen seiner Sandale nicht aus diesem Gelde kaufen, es sei denn, er wäre von dem Stadtkollegium dazu ermächtigt[469]. Wir sehen hiermit auch die Purimspende in amtlicher Verwaltung.

Ein Sammeln höherer Art stellt dar die auf dem Wege von Aposteln erhobene Unterhaltung (פרנסה = *pensio*) der Gelehrten (מגבת חכמים), die sich dem Thorastudium widmeten[470]. Diese die Gesamtheit der Juden angehende Frage kann in diesem den Privataltertümern gewidmeten Buche keinen Platz finden; aber gerade diese Angelegenheit bietet manche Seiten dar, die auch für die sonstigen Spendensammlungen ins Auge zu fassen sind. Danach wurden die Spenden, wie es scheint, öffentlich (ברבים) gestiftet (פסק)[471], und „öffentlich“ heißt bei den Juden in den Synagogen, was die beste Erklärung ist für die viel umstrittene Evangelienstelle (Matt. 6,2): „Wenn du nun Almosen gibst, sollst du nicht lassen vor dir posaunen, wie die Heuchler tun in den Synagogen und auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gepriesen werden“, wobei freilich das Ausrufen bei Posaunenschall noch immer rätselhaft bleibt[472]. Etwas Derartiges kannte man im Judentum nur beim Fastenritus, bei welchem allerdings in die Posaune gestoßen und auch der Armen gedacht wurde, ohne daß darum beides zusammengehörte[473]. Im Gegenteil: im Tempel von Jerusalem (nach einer Nachricht sogar in jeder Stadt) befand sich „eine Zelle der Verschwiegenheit“, in welcher für die Armen aus nobler

Familie (oben S. 65) unbemerkt Almosen niedergelegt werden konnten[474]. Aus der Art des Sammelns der Gelehrtenabgaben übernehmen wir ferner den Zug, daß die Einnahmen in einem Register (טימוס = τόμος) regelrecht eingeschrieben wurden[475], was nicht wunder nimmt, da selbst die Gastgeschenke aus einem schriftlichen Verzeichnis herausgelesen wurden (oben S. 56); auch in der altchristlichen Armenpflege wurden über die ausgeteilten Almosen ordentliche Matrikel (*matricula*) geführt[476].

246. Armenunterstützung. Der Talmud hat uns ein Gespräch aufbewahrt, in welchem RAkiba dem Statthalter Tyrannus Rufus gegenüber die Berechtigung der Armenunterstützung begründet und hierin keinen Verstoß gegen den göttlichen Willen erblickt[477]. Von einem Aufheben der göttlichen Schickung kann nicht die Rede sein, da man nur in den seltensten Fällen aus dem armen einen reichen Mann machen konnte und da man in normaler Weise dem Armen nur so viel verabreichte, daß er das Leben fristen konnte. Als Armenzehent (oben S. 65), sofern er auf der Tenne entrichtet wurde, sollte der Arme zumindest folgende Rationen bekommen: von Weizen einen halben *ḳab* (Bd. II, S. 393), von Gerste einen ganzen *ḳab*, von Emmer $1^1/_2$ *ḳab*, von Trockendatteln einen *ḳab*, von Trockenfeigen im Gewichte einer Mina, von Wein einen halben *log*, von Öl $^1/_4$ *log* — alles so berechnet, daß er an Ort und Stelle wenigstens einmal seinen Hunger stillen könne, und dabei gibt es Ansichten, welche die meisten dieser Rationen auf die Hälfte herabdrücken! Nur von anderen Früchten, d. i. wohl von Obstarten, die in Palästina nur nebensächlich einen Wert haben, sollte soviel gegeben werden, daß der Arme für den Erlös (vgl. S. 65) die Speise von zwei Mahlzeiten (vgl. S. 27) kaufen könne. Doch finden sich auch hierbei genaue Angaben; es sollten gegeben werden: zehn Nüsse, fünf Pfirsiche, zwei Granatäpfel, ein *Ethrog*, drei *ḳab* Johannisbrot, ferner $^1/_4$ *log* Reis, $^1/_8$ Pfund Gewürz, ein Pfund Grünzeug. Bei Verzehntung im Hause genügt welches Quantum immer, um das Gesetz erfüllt zu haben[478]. Die hier genannten Speisen dürften den Armen nur zur Saison, buchstäblich auf der Tenne, zugewendet worden sein, und namentlich rissen sie sich um Trauben; aus der Armenküche erhielten sie schwerlich solch edle Speisen,

vielmehr werden hier die für das Leben der Armen so bezeichnenden Bohnen, also Hülsenfrüchte (vgl. S. 34), erwähnt[479]. Dem an der Türe harrenden Bettler reichte man — gewöhnlich tat es die Hausfrau — Brot[480]. Dem umherziehenden Armen gab man zumindest ein Brötchen, dessen Marktpreis ein *pondjōn* (oben S. 32) ist; bleibt er über Nacht in einem Orte, gibt ihm — wohl die Armenkasse — die Nachtversorgung (פרנסת לינה), d. i. Bett, Kissen und Polster und auch Öl und Hülsenfrüchte; für Sabbat gibt man ihm im Ausmaß von drei Mahlzeiten, und auch diesmal Öl, Hülsenfrüchte, Fische und Kräuter (Dinge, die nach den Begriffen der damaligen Zeit zum Wohlleben nötig waren), und gleichwohl gelten diese Bestimmungen nur für den Fall, daß man ihn nicht kennt, während man dem im Orte bekannten Armen sogar Kleidung gibt[481].

Das alles sind karge gesetzliche Bestimmungen, die vom Leben weit überholt wurden (vgl. Bd. II, S. 91), und in Wirklichkeit hatte es der Arme in der jüdischen Gesellschaft gar nicht schlecht. Der Arme, das wissen wir, hatte an die Armenkasse nichts zu leisten (S. 67), dennoch, so heißt es, wenn er den Heller (פרוטה) bringt zur „Büchse“ oder zur „Schüssel“, so nimmt mans von ihm an; die ihm geschenkten neuen Gewänder, die er nun abgenutzt der Armenkasse darbietet, nimmt man an[482] — also war auch der Arme nicht unsäglich arm und hatte noch den Ehrgeiz, das Elend anderer Armen in seiner Weise zu mildern. Die weitgehendste Rücksicht auf den Armen verrät sich in folgenden, wie es scheint, nur akademisch gemeinten und nur in Ausnahmefällen befolgten Worten: Die Schrift sagt (Deut. 15,8) „nach Maßgabe seines Bedarfes, dessen er bedarf“ — du mußt ihn ernähren (פרנס vgl. פרנסה S. 69 und פַּרְנֵס S. 67), nicht aber ihn reich machen (S. 70). Hingegen mußt du ihm geben sogar ein Pferd, auf dem er reite, und einen Sklaven, der ihm als Trabant voranlaufe, denn deren bedarf er. Das hat nämlich Hillel mit einem Armen aus nobler Familie (vgl. S. 65) getan; ja, als er einmal keinen Sklaven ihm zur Verfügung stellen konnte, lief er drei (römische) Meilen selbst ihm voran. Von den Leuten des oberen Galiläa erzählte man sich, daß sie einem Armen aus nobler Familie täglich in Sepphoris um ein Pfund Goldes Fleisch kauften, und das soll

Hühnerfleisch (vgl. S. 34) gewesen sein, und es soll in einem kleinen Dorfe geschehen sein, in welchem also jeden Tag um seinetwillen ein Tier preisgegeben wurde, und daß man gar soviel Fleisch für ihn verschwendete, soll geschehen sein, weil der Mann mit Fremden nicht zusammen essen mochte[483]. Nicht ohne Interesse ist es auch, daß zu dem „Bedarfe" auch eine Frau gehört, die man dem Armen verschaffen soll[484], und es hat sich einmal zugetragen, daß einer an der Türe mit der Bitte erschien, man möge ihm etwas Nahrung geben, denn er müsse heute eine Frau heimführen[485]. Zum Ideal einer Armenversorgung gehört es auch, daß der Arme, der früher Melotekleider (Bd. I, S. 137) zu tragen pflegte, auch jetzt desgleichen bekomme, war er an Brot gewöhnt, bekommt er Brot, an Teig, bekommt er Teig, in den Mund gegeben, wirds auch jetzt in den Mund gegeben[486]; pflegte er sich früher goldener Geräte zu bedienen, gibt man ihm jetzt silberne, früher silberne, gibt man jetzt kupferne, kupferne, gibt man jetzt gläserne usw; ja, einigen Männern von hohem Adel wurde sogar eine riesige Summe ausgesetzt, damit sie nur in Jerusalem bleiben möchten[487], und es traf sich, daß einer von dem Patriarchenhause, der heruntergekommen war, sich erbrach, als er aus Irdengeschirr essen mußte (s. Bd. II, S. 308). Einer, der früher fettes Fleisch und alten Wein zu verzehren hatte, starb, als er als armer Mann Linsen zu essen bekam. Ein anderer, der an fettes Huhn und alten Wein gewöhnt war, machte auch arm Anspruch darauf, und auf die Frage, ob er denn nicht glaube, der Gemeinde zur Last zu fallen, meinte er, dies sei sein von der Thora gegebenes gutes Recht[488]. Dies alles zeigt, daß man jeden nach seinen früheren Verhältnissen zu ernähren bestrebt war, und das war auch in der alten Kirche der Fall.

Nicht alle Armen führten jene dreist rechthaberische Sprache. Es gab welche, die sich auf öffentliche Kosten nicht nähren lassen wollten, und so suchte man diesem Stolze auf irgendeine Weise beizukommen, oder, wie zartfühlend der Ausdruck lautet, über sie zu wachen (שקר) und sie dennoch zu ernähren. Man rät, ihnen die Unterstützung vorerst *sub titulo* Geschenk, dann aber als Darlehen — eine Einzelansicht wills logischer umgekehrt — darzubieten, und selbst ein Pfand wird ihm *pro*

forma abgenommen, um nur seinen Stolz zu schonen. Es traf sich auch, daß man einem herabgekommenen Manne aus guter Familie so beikam, daß man sagte: „Mein Lieber, da ich gehört habe, daß dir von da und da ein Erbe zugefallen, so nimm dieses Darlehen, du wirst es schon bezahlen! Hat ers einmal genommen, so sagte man: Es ist ein Geschenk! Anderen wurde die Gabe zur Nachtzeit eingehändigt. Wieder von anderen, die man im Verdacht hatte, daß sie unberechtigt Almosen nehmen, stellte sichs heraus, daß sie es verschämten Armen weitergaben. Über die Maßen ängstlich im Wohltun war ein Lehrer, der einem Armen in seiner Nachbarschaft jeden Tag unbemerkt vier Geldstücke in die Pfanne unter der Türschwelle (vgl. Bd. I, S. 39) tat. Eines Tages wollte der Arme daraufkommen, wer sein Wohltäter sei, und als gerade an dem Tage der Lehrer mit seiner Frau spät aus dem Lehrhause kam, bemerkte er, daß er sich zur Türe neige, und so ging er ihnen nach, verfolgte den Lehrer, der unglücklicherweise in einen brennenden Ofen fiel, in welchem er sich die Füße verbrannte; noch immer aber wollte er unerkannt bleiben, und so ließ er sich von seiner Frau forttragen, und da er sich wegen seines Unfalles Gedanken machte, sagte ihm die Frau: Ja wohl, ich leiste mehr, denn ich sitze zu Hause, und sobald ein Armer eintritt, gebe ich ihm etwas, was er sofort genießen kann: Brot, Fleisch, Salz (während er für dein Geld das Essen erst kaufen muß)[490]. Der große Lehrer Rab hatte seinem Diener befohlen: Wenn ich dir sage „gib eine Gabe“ (מתנה) dem und dem, ist es ein Armer (מִסְכֵּן). gib sofort; ist es ein Reicher, berate dich mit mir noch einmal[491].

Mit den pflichtgemäßen Abgaben an die Armenkasse begnügten sich nur die wenigsten, vielmehr gab jeder nach Maßgabe seines Könnens. Von RUḳba wird erzählt, daß er vor seinem Tode sich hat das Verzeichnis seiner Spenden bringen lassen, und da waren nicht weniger als 7000 Denare in Gold als Almosen verzeichnet, noch immer zu wenig für den edlen Spender, der da meinte: „So wenig für solch langen Weg!“[492] Von RJešebab heißt es gar, daß er sein ganzes Vermögen an die Armen verschenkt habe[493]. Ein Lehrer kaufte für die Armen jedesmal so viel, als er für sich kaufte, und ein anderer Lehrer betete nie des morgens, bevor er nicht sein

Almosen entrichtet hatte[494]. Die übertriebene Mildtätigkeit, die schließlich auch die besitzenden Klassen ruinieren mußte, führte im 2. Jahrh. auf der Synode von Uša zu dem Beschlusse, daß niemand mehr als den Fünftel seines Besitzes „verschleudern" (בזבז) dürfe[495], und nur testamentarisch konnte das ganze Vermögen den Armen überwiesen werden[496].

X. Unterhaltung.

Literatur: Biblische Zeit s. SAALSCHÜTZ, Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern, Berlin 1829; BENZINGER Arch. 272 (2. Aufl. 237); NOWACK 1,272; WINER, Bibl. Rwb[3] 2,120 *Musik*, ib. 123 *Musikalische Instrumente*; Prot. RE[3] 13,585 *Musik*; JE *cantillation*, *dancing*, *music and musical instruments*, *music (synagogal)*, *harp and lyre*, *pipe* usw. Fr. LEITNER, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüd. und christl. Altertum, Freib. i. Br. 1906. H. GRESSMANN, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament, Gießen 1903 (s. dazu Besprechung von A. BÜCHLER in Deutsche Lztg. 1904, 1336 f.). Bei Griechen und Römern s. BLÜMNER, Technol. 2,388 f. MARQUARDT, Privatleben[2] 834—861 „Unterhaltung und Spiele". — A. ACKERMANN, Der synag. Gesang (aus Winter-Wünsche jüd. Lit. Bd. 3). I. ENGELMANN, Die Musik in der hl. Schrift unter stetem Hinblick auf den Talmud (ungarisch), Budapest 1893. L. LÖW, Ges. Schriften 2,285 f., Lebensalter 305 f. WAGENSEIL, *de ludis Hebr.*, Altorf 1697. WINER, Bibl. Rwb[3] 2,496 *Spiele*. HAMBURGER, RE 2,1220 f. *Theater*. S. KRAUSS, Das jüdische Kind auf dem Spielplatze, in Österr. Wochenschr. 1896 S. 892—893. JE *athlets*, *betting*, *circus*, *games*, *gambling*, *gladiator*. „Unterhaltung und Spiele" bei MARQUARDT, Privatleben[2] S. 834—861. H. LÜDERS, Das Würfelspiel im alten Indien, Berlin 1907. „Was lehrt der Talmud über Schauspiel, Musik und Gesang?" L. Löw in Ges. Schriften 4,108—118. H. BLAUFUSS, Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara), Beil. zum Jahresber. des kön. Neuen Gymn. in Nürnberg 1908/1909. A. KOHUT, Les fêtes Persanes et Babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem, in REJ 24,256—271; derselbe schon früher in Kobaks Zeitschr. für die Wissensch. d. Judent. (Ješurun) Bd. 8 S. 49—64, wovon er mehreres widerruft. Über denselben Gegenstand s. noch D. OPPENHEIM in MGWJ 3,347—352 und N. BRÜLL, Jahrb. 1,168. S. SPITZER, Das Mahl bei den Hebräern, Preßburg 1877 (s. schon oben S. 1), widmet die Abschnitte 2—6 den Festmahlen und dgl., doch behandelt er zumeist die biblische Zeit.

A. Musik. 247. Gesang. 248. Musik. 249. Musikinstrumente. 250. Tanz. — B. Spiele. 251. Späße. 252. Schwänke. 253. Kinderspiele. 254. Glückspiele. 255. Gymnastische Spiele. 256. Schauspiele. — C. Feste. 257. Privatfeste. 258. Römische Feste. 259. Persische Feste.

A. Musik.

247. Gesang. Musik und Tanz sind Äußerungen der Volksseele, die aufs engste zusammenhängen[1]. Unter dem harten politischen Druck war zwar die Sangesfreude in Israel in unserer Periode erloschen, worüber uns die Mischna in den Worten Nachricht gibt: „Seit das Synedrion eingegangen, ist auch der Gesang (שיר) in den hochzeitlichen Häusern eingegangen“[2], aber ganz verstummen konnte natürlich der Gesang nicht, und bei Hochzeiten erscholl er sogar recht stark (s. Bd. II, S. 38 f.). Auch konnte das Andenken an die Tempelmusik und an den Tempelgesang nicht verlöschen, vielmehr schwelgte man in den heiligen Erinnerungen[3], und die Art, wie man sich darüber aussprach, bekundet so viel Sinn für die Sache und setzt so viel exakte Kenntnis voraus, daß wir ein Fortleben des Gesanges und der Musik anzunehmen berechtigt sind.

Bezüglich der Tempelmusik nun bestehen zwei Ansichten; nach der einen wurde der Musikdienst (שירה) hauptsächlich in Vokalgesang (בפה) absolviert und trat das Instrument (כלי) nur hinzu, um die Stimme (hebr. קול, aram. קלא, prägnant = Gesang) lieblich zu machen (בסם), während nach der anderen Ansicht der Musikdienst im wesentlichen Instrumentalmusik war[4]. Die hier berührte Meinungsverschiedenheit verrät unschwer eine Verschiedenheit des Geschmackes, indem der eine die Vokal-, der andere die Instrumentalmusik vorzieht. Das hierbei angewandte hebräische Wort *ḳōl*, ursprünglich gewiß die natürliche menschliche Stimme, erhält mit der Zeit schon an sich eine zwiefache Bedeutung, denn es bedeutet ebenso die Töne von Instrumenten (z. B. II. Chron. 5,13) wie den melodischen Gesang von Menschen, letzteres namentlich in dem rabbinischen Satze: Die „Stimme“ einer Frau birgt einen unerlaubten Sinnenreiz in sich[5]. Das Fehlen von Instrumenten in den Synagogen konnte das System des Gesanges selbst nicht ändern, der gewiß noch weiter ein Choral blieb[6], bei welchem auf Harmonie, auf Melodie (נעימה), Prosodie (טעם) und Tonstufe (הגבה קול) genau geachtet wurde, und da wenigstens das letztere ohne Intonierung nicht gut möglich war, so muß auch irgendein Musikinstrument gerührt worden sein, wofür uns noch schwache Spuren vorliegen[7]. Aber

der synagogale Gesang, der doch aus dem Gesang des Alltagslebens erwuchs, hatte wenig, was nach modernen Begriffen den Namen Melodie verdient, denn er war, wie der orientalische Gesang bis auf den heutigen Tag, und wie auch eigentlich die entzifferten altgriechischen Gesänge, kaum etwas mehr als Kantillation, d. i. ein mehr vom Rhythmus und der Wortfolge abhängiger Vortrag und nicht eine Erhebung in Tönen und im musikalischen Ausdruck[8]

Ansätze zum Unterdrücken der Musik, wobei aber die Vokalmusik immer günstiger beurteilt wird als das Spiel auf Instrumenten, treten in den Kontroversen der Rabbinen allerdings hervor[9], aber diese Absicht drang gewiß nicht durch, und was die Synagoge anlangt, so wurde die schöne Stimmentfaltung geradezu gefordert. Als Vorbeter im Fastenritus wurde einer gefordert, der Melodie und angenehme Stimme (קול ערב) besitzt[10], und einem, der eine schöne Stimme (קול נאה) besitzt, wurde zur Pflicht gemacht, sich vor die Gemeinde hinzustellen und vorzusingen[11]. Zwei Lehrer, die infolge ihrer schönen Stimme das Vorbeteramt bekleiden konnten, werden ausdrücklich namhaft gemacht[12]. Ein Mann mit dicker Stimme sollte es nicht sein[13]. Moses als Verkünder des Zehngebotes wurde von Gott, so stellte man sichs vor, mit einer vorzüglichen, angenehmen, melodiereichen Stimme ausgerüstet, wodurch er allein imstande war, sich dem Volke vernehmlich zu machen (השמיע)[14], eine Anschauung, die man sich gewiß aus dem Vorbeterwesen der Zeit gebildet hatte.

Finden wir hier die bewußte Schilderung eines monodischen Gesanges, so finden sich anderswo, u. z. ebenfalls an dem Synagogenleben, doch auch an dem Schulverfahren, verdeutlichte Beispiele von Responsorien (ראשי פרקים), vom Chorgesang und von Antiphonemen, die also alle drei sowohl im synagogalen als auch im Schulleben, demnach aber auch im profanen Leben, geübt wurden. Sie werden erwähnt anläßlich des Siegesliedes am Schilfmeere (שירה κατ᾽ ἐξοχήν), das sich der eine als ein Responsorium, der zweite als einen auf ein Epiphonem (הקרא) einsetzenden Choral, der dritte als einen alternierend vom Vorsänger und dem Volke gesprochenen Gesang sich vorstellt[15]. Diese letztere Art, die an dem täglichen Gebrauch der Synagoge erläutert wird, ist besonders bemerkenswert, weil sie zeigt, daß

die Teilnahme des Volkes an dem Gesange sich nicht auf bloße Responsorien beschränkte, sondern ein Vollgesang war.

Eine große Verschiedenheit von Singweisen muß den Aggadisten jedenfalls vorgeschwebt haben, denn sie lassen die Pharaostochter, als sie von Salomo heimgeführt wurde, zu Ehren ihrer Gottheiten tausend Gesangsformen (מיני זמר) importieren, die sich Salomo alle vorsingen ließ; aus demselben Anlaß ist auch von einem ungemein großen Freudengeschrei (צהלת שמחה) die Rede[16], der also auch sonst den Gesang begleitet haben wird. Dasselbe bekundet auch das Sprichwort: „Pascha im Hause, und der Lobgesang (הלילא = hebr. הלל) schlägt zum Dache empor", d. i. der am Paschaabend (vgl. S. 59) gesungene Hallel wird über allen Dächern von Jerusalem vernehmbar[17].

Haben wir es bis jetzt mit heiligen und kultischen Gesängen zu tun gehabt, die wir nur in Betracht zogen, weil sie auch die profanen Gesänge zu illustrieren geeignet sind, so wollen wir nun an der Hand der nachfolgenden Daten auch den Stand des profanen Gesanges zu bestimmen suchen. Es wurde im Judentum noch immer viel gesungen. Zunächst von den Gelehrten, die das von der Synagoge her gewohnte Kantilieren auch auf ihr Studium übertrugen, nach der bekannten Forderung, daß man die Thora nicht lese ohne Melodie (נעימה) und die Mischna nicht lerne ohne Gesang (זמרה)[18]; nach dem Ausdruck רנה של תורה „Jauchzen der Thora" muß dieses kantilierende Studium, wie übrigens auch der Synagogengesang[19] und der Hochzeitsgesang (s. oben), einen recht lauten Verlauf genommen haben. Aus diesem singenden Lernen erklärt sich die sprichwörtliche Redensart: Die Tradition, die du lernst (גמר), sei (so genau eingeübt) wie ein Gesang (aram. זמורתא)[20], und mehr als einmal findet sich im Munde RAkibas der Spruch: „Nur immerfort singen" (זמר), womit er die Einprägung des Gelernten meint[21].

Demnächst waren es die Vornehmen und Lustigen, die in ihrem Frohsinn Lieder anstimmten oder sich Lieder singen ließen. Nach fröhlichen Gastmahlen erscholl Gesang[22], und diese Sitte ist es, in deren Folge manche Talmudlehrer in dem oben (S. 38) berührten Epikōmon allerlei Lieder sahen, die man nach Schluß der Paschamahlzeit, und, wie wir wissen, nach griechischer Art, gesungen haben soll. Die griechische Sprache

eigne sich, so sagte man, am besten zum Gesange[23]. Aus des Apostaten Eliša bAbuja Munde hörte der griechische Gesang nie auf[24]. Der griechische Gesang wird bei den gebildeten Ständen überhaupt beliebt gewesen sein, und ebenso anderweitiger Gesang bei den Vornehmen und Großen. Der Exilarch Mar Uḳba legte sich bei Gesängen schlafen und stand bei Gesängen auf[25]. Sodann sind es die Adepten der einzelnen Gewerke, die, nach dem Gesetze der rhythmischen Arbeit (Bd. II, S. 256), ihre schwere Aufgabe unter Gesang vollführen, ebenso, wie auch der müde Wanderer ein Lied vor sich singt (Bd. II, S. 323). Den Gesang der Schiffer und der Pflüger hielt man für harmlos, nicht so den der Weber, den man wohl als unzüchtig kannte[26]. Den Gesang der Pflüger, ein Alleluja, kennt auch der Kirchenvater Hieronymus[27]. Viel Gesang sollte im Hause nicht erschallen, denn „Gesang im Hause — Ruin an der Türe“[28]. Nur bei der allgemeinen Singfreudigkeit konnte das Sprichwort entstehen: „Mag man noch so stark singen — es dringt nicht in das Ohr des Tanzenden; mag man noch so stark singen — der törichte Sohn hört es nicht“[29], ein Sympton der Leichtlebigkeit der Kreise, in welchen der Gesang hauptsächlich zu Hause war. Dies besagt auch folgender merkwürdiger Bericht: Rab Huna, ein babylonisches Schulhaupt des dritten Jahrhunderts, hob den Gesang auf (בטל), d. h. untersagte ihn. Da bot man aus hundert Gänse um einen *zuz* (Bd. II, S. 407) und hundert *sea* Weizen um einen *zuz*, ohne Absatz zu finden (eine starke Übertreibung, die aber jedenfalls die Wahrheit enthält, daß durch die Eindämmung der Lebensfreude der Konsum stark zurückgeht; leichtlebige Menschen brauchen viel, trauernde beschränken sich auch im Essen). Da setzte sich der angesehene Lehrer RChisda über das Verbot hinweg, und als er eine Gans um einen *zuz* kaufen wollte, war keine zu erlangen (so sehr schossen die Preise in die Höhe)[30].

Die Frau war zu allen Zeiten die Trägerin des Gesanges, und so war es in unserer Zeit, wie der oben mitgeteilte Ausspruch bezüglich der „Stimme“ des Weibes beweist. Im Leichenzug bildeten geschulte Klageweiber einen wandelnden Chor (Bd. II, S. 65), ein Umstand, der mit dem Worte „einstimmen“ (ענה) angedeutet wird (daselbst). In anderen Fällen wirkten mit

dem Frauenchor auch Männerstimmen mit, und daß man ein solches Ensemble zu schätzen wußte, beweist folgender Ausspruch eines babylonischen Amoräers: „Singen Männer und stimmen Frauen ein (ענה), ist es eine Ausgelassenheit; singen aber Frauen und stimmen Männer ein (die sich also genau an die Stimmen der Frauen halten müssen und sich ihnen auch mit dem Ohre nähern, so wird die Leidenschaft entfacht) wie wenn Feuer das Werg angreift. Dies zu wissen, so heißt es, sei darum vonnöten, weil, wenn es zum Verbote kommt, jenes geduldet werden kann,. dieses nicht[31]. In den Klageweibern und wohl auch in dem soeben erwähnten gemischten Chor haben wir Sänger und Sängerinnen von Beruf zu erblicken. Die Bibel, namentlich eines ihrer spätesten Bücher (Ḳoheleth 2,8), nennt wiederholt solche Sänger und Sängerinnen (שרים ושרות), und ein Tannaite will wissen, daß in II. Chron. 35,25 die „Sänger" die Leviten, die „Sängerinnen" aber ihre Weiber seien, eine Deutung, die uns verrät, daß es zu jener Zeit gemischte Chöre gab[32]. Im Levitenchore zu Jerusalem wirkten, wie die Tradition behauptet, aus den edelsten Geschlechtern Jerusalems auch junge Kinder mit, „deren Köpfe sich unter den Füßen der Leviten verloren" — so klein waren die Kinder — und als Zweck dieser Veranstaltung wird angegeben, „auf daß Gewürz in die Melodie komme", d. i. auf daß die Kinderstimmen dem Chore eine besondere Lieblichkeit, hier einen Diskant, verliehen[33]. Man kannte also einen planmäßigen mehrstimmigen Chorgesang, und es ist unrichtig, wenn man dem altjüdischen Gesang die Harmonie abspricht; Männer-, Frauen- und Kinderstimmen waren ja in ihrer Natur erkannt. Es liegt in der Natur der Jugend, Lieder zu singen[34].

Man sah es als besondere Weisheit Gottes an, daß er jedem Menschen eine Stimme gegeben, die ihn von den anderen unterscheidet[35]. Von Euagrios, dem Gesangsvorgesetzten im Tempel zu Jerusalem, erzählte man sich, daß ihn eine besondere Lieblichkeit (נעימה) auszeichnete, oder auch, daß er im Gesange seine Stimme lieblich machte (הנעים), ferner, daß er durch Einführen des Daumens in den Mund viele Gesangsweisen hervorbrachte, darunter eine mächtige Stimme, vor welcher die übrigen Priester wie zurückgeschleudert wurden[36]. Des

Herolds (כרוז) Gabinius Stimme war auf drei Parasangen vernehmlich[37], und des Hohepriesters Stimme am Versöhnungstage soll gar bis Jericho — 10 Parasangen weit — gehört worden sein[38]; daran wird die Bemerkung geknüpft, daß dies um so mehr wunder nehme, als es am Tage geschah, obwohl am Tage, wo die Sonnenkugel am Firmament ein Geräusch mache, wie wenn des Zimmermanns Säge in die Zedern fahren würde, naturgemäß die Stimme weniger hörbar sei als in der stillen Nacht[39]. Zur Schalltheorie der Alten verdient noch verzeichnet zu werden, daß man sich den Schall wie einen Feuerstrom dachte, der vom Sprecher unmittelbar ins Ohr des Zuhörers dringe[40]. Die Vokalmusik, im Grunde nichts als langgezogene Stimmen, scheint mit dem Widerhall den gleichen Namen הֲבָרָה zu führen[41]. Der Hohepriester sollte in der Versöhnungsnacht mit Vokalmusik (הברה = פה) beschäftigt werden, nicht aber mit Harfe und Zither, denn Instrumente wurden selbst ihm zuliebe am Feiertag nicht gespielt[42].

248. Musik. Die Stimme der Musik ist dem Juden süß (aram. und syr. חלי), das Instrument ist ihm wohlklingend (קלפונון = καλλίφωνον) oder der Wohlklang selbst[43], und namentlich ergötzte sich an ihm die weibliche Jugend (s. Bd. II, S. 40). Aber nur selten (z. B. im Leichenzuge die Flöte) spielte die Musik selbständig, noch weniger als Orchester, sondern nur in Begleitung des Gesanges, worauf schon der für die Musikinstrumente gebräuchliche Name (bh. כלי שיר, nh. und aram. כלי זמר) und die Bezeichnung Instrumentalgesang (זמרא דמנא) hinweist[44]. Um Musik zu machen, ist zunächst ein wirkliches Instrument gar nicht nötig, denn bei großen Volksaufzügen, z. B. im Hochzeitszuge, gab man den Takt mit der bloßen Hand (צלצל בכף Bd. II, S. 40) ebensogut an, wie mit den entsprechenden Musikinstrumenten, und beim Leichenzuge gehörte das Klatschen in die Hände (ספק, טפח) mit zum System der Trauerfeier; wir wissen auch, daß bei derselben Gelegenheit auch an das Herz, an die Schulter, an die Hüfte und sonst noch an Körperteile, wahrscheinlich rhythmisch, geschlagen wurde (Bd. II, S. 67). Namentlich wurde in Jerusalem eine altertümliche Musik gemacht, die etwa durch Aufprallen des Mittelfingers (אצבע צרדה) an den Daumen bewerkstelligt wurde; wie der den Finger

bezeichnende Ausdruck, so ist uns auch die so bewirkte Musik nicht mehr klar. Daß man hierin wirkliche Musik sah, beweist der Umstand, daß es am Sabbat und an Feiertagen verboten war in die Hände zu klatschen (ספק), auf die Hüfte zu schlagen (טפח) — so werden die beiden Äußerungen differenziert — und zu Tanzen (רקד), wobei das Tanzen als rhythmisches Aufpochen auf die Erde mit als eine Art Musik aufgefaßt erscheint; in der Gemara freilich wird das mischnische Verbot damit begründet, daß man aus dem Klatschen, aus dem Schlagen und aus dem Tanzen heraus leicht dazu gelangen könnte, ein Musikinstrument (כלי שיר) zu verfertigen (תקן)[45], wovon nur so viel richtig zu sein scheint, daß jene Körperbewegungen gewöhnlich von Musik begleitet werden, und so liegt, wenn sie nicht selbst Musik sind, jedenfalls die Befürchtung nahe, daß man zu Musik selbst fortschreiten werde. Aus der Begründung folgt nebstbei, daß die Juden selbst ihre Musikgeräte zu verfertigen verstanden. Die Sabbatruhe gebot lautlose Stille, und so wurde das Vernehmenlassen von Schallwirkungen möglichst unterdrückt[46]. In der Thorakantillation (vgl. oben S. 77) wurde die Höhe, die Tiefe und die Verbindung der Worte durch Handbewegungen (χειρονομία der gr. Kirche) angezeigt (הראה)[47]. Während man das Intonieren, wie es scheint, ein Anschlagen (הַכֵּה) nannte, weil der Takt durch gewisse Schlaginstrumente (w. unten) gegeben wurde, nannte man das Austönen eines jeden Musikstückes „Abgleiten“ (החליק), indem die Hand nunmehr von dem Instrument, z. B. von den Luftlöchern der Flöte, langsam abglitt[48].

In der Musik betätigten sich vornehmlich dieselben Kreise, die wir beim Gesang kennen gelernt haben. Im Tempeldienst waren die Leviten die Meister des musikalischen Gesanges, in deren Familien die Musikkunst einigermaßen wohl auch in den späteren Jahrhunderten erhalten blieb[49]. An der Tempelmusik unter Leitung der Priester (Leviten) haben auch priesterliche Sklaven teilgenommen, denn eine ziemlich gut verbürgte Nachricht besagt, daß sie es waren, die den *ṣabbub*, ein der Flöte ähnliches Instrument (w. unten), „anschlugen“ (הכה s. oben), d. i. das Signal des Chorgesanges angaben, eine Tätigkeit, die wohl noch nicht zum heiligen Amte zählte und darum auch Laien, wie es eine Ansicht will, und selbst Sklaven überlassen

werden konnte[50]. Der Gesang, das Flötenspiel und andere Schalmeien gehörten auch zu den Annehmlichkeiten des beschaulichen Lebens des Hirtenstandes (Bd. II, S. 140), und bei diesem ärmlichen Volke versteht es sich von selbst, daß es seine Musikgeräte selbst verfertigte. Demnächst finden wir die Klageweiber (vgl. oben S. 81) die Flöte und andere Musikgeräte handhaben, wie doch naturgemäß die Frauen gerne der edlen Kunst der Musik huldigten, und noch in den christlichen gleichzeitigen Thomasakten wird eine begeisterte und begeisternde „hebräische" Flötenspielerin erwähnt[51]. Nach allem, was wir von den Levitenchören und der Teilnahme von Knaben an ihrem Gesange (oben S. 80) wissen, muß übrigens angenommen werden, daß die Musik nicht bloß einstudiert sondern förmlich erlernt (למד) werden mußte; beim *Šofar* (w. unten) ist ausdrücklich vom Einüben, vom Unterricht des Sohnes und des Schülers die Rede[52].

249. Musikinstrumente. Die musikantiquarischen Aussprüche und Bemerkungen der Rabbinen beschränken sich zumeist, wie bereits angedeutet wurde, auf wehmütige Erinnerungen an die alte ehrwürdige Tempelmusik, die ihrem Wesen nach einen Teil der biblischen Archäologie bildet, weshalb sie denn hier nur insofern berücksichtigt werden kann, als sie in der Beleuchtung, die sie von den Rabbinen erfährt, geeignet scheint, auch für das damalige Privatleben einigen Aufschluß zu geben. Die Nomenklatur der Musikinstrumente erfährt seitens der Rabbinen über die Bibel hinaus nur um die Nummern 4. 9. 10. 11 eine Bereicherung, und auch da erscheint manches bereits in griechischem Gewande, wie denn auch unschwer zu erkennen ist, daß selbst in den biblischen Reminiszenzen die Gedanken der Rabbinen, die auf sie gerichtet sind, bereits von griechischem Geiste saturiert sind.

Es kommen in Betracht die Schilderungen des täglichen Opfers, der Lustbarkeit des Wasserschöpfens am Laubhüttenfeste und der Tempelmusik überhaupt. a) Beim täglichen Opfer gab es zwei silberne Trompeten, mit denen ein Blaseton, ein Schmetterton und wieder ein Blaseton (תקע, הרע und wieder תקע) gegeben wurde. Nach einer Weile schlug (הקיש) Ben Arsa, ein Tempelvorgesetzter, die Zymbel an, worauf die Leviten ihren Gesang sprachen (דִּבֵּר בַּשִּׁיר); bei einem Absatze (פרק) des

Psalmliedes wurde jeweils ein Blaseton gegeben, worauf sich das Volk in Anbetung niederwarf; diesen Ton gab es nach jedem Absatze, und die Niederwerfung erfolgte nach jedem einzelnen Blaseton[53]. b) Beim Feste des Wasserschöpfens, am zweiten Abend des Laubhüttenfestes, bei einer in den lebhaftesten Farben geschilderten Volksbelustigung, bei welcher u. a. gerade die Frommen und „die Männer der Tat“ mit angezündeten Fackeln vor dem Volke tanzten und Lieder und Hymnen sangen, spielten die Leviten auf einem ihnen bestimmten Podium, das aus 15 Stufen der Tempelarea gebildet war, auf Zithern, Harfen, Zymbeln, Trompeten und sonstigen zahllosen Musikgeräten[54], u. z. Seite an Seite mit zwei priesterlichen Trompetenbläsern[55], ein Gesamtorchester bildend, dessen Vorführungen über Geheiß eines Herolds durch die vorhin beschriebenen dreifachen Trompetenstöße mehrmals in dem Maße unterbrochen wurden, als der auf dem Tempelberg sich bewegende Zug dem eigentlichen Heiligtum immer näher kam[56]. c) Beides, sowohl das tägliche Opfer, als die Veranstaltungen des Laubhüttenfestes, werden ferner in musikalischer Beziehung wie folgt geschildert: Im Heiligtum gab es zumindest 21, aber höchstens 48 Trompetenstöße an einem Tage; u. z. 21 an einem gewöhnlichen Tage (drei zum Öffnen der Tore und je neun beim täglichen Morgen- und Abendopfer); an Tagen mit Zusatzopfer gab es noch neun; am Rüsttage des Sabbat fügte man noch sechs hinzu (drei, mit welchen das Volk der Arbeit entzogen, und drei, mit welchen der Beginn des heiligen Tages angekündigt wurde), und die Zahl 48 wurde erreicht an einem Rüsttage des Sabbat, der in die Laubhüttenwoche fiel, denn da wurden noch je drei Töne gegeben beim oberen Tor, beim unteren Tor, beim Wasserschöpfen und bei Erreichung des Altars[57]. In derselben Tonart, und ohne daß man die Beziehungen genau wüßte, wird gelehrt: Zumindest zwei Harfen und höchstens sechs; zumindest zwei Flöten und höchstens zwölf; die Flöte gelangte an zwölf Tagen im Jahre (die namentlich aufgezählt sind) vor dem Altar zur Verwendung[58]. Aus dem Verfolge ersieht man, daß die Ansetzungen der Zahl der verwendeten Musikinstrumente immer zur Sicherung der künstlerischen Gesamtwirkung des Orchesters geschehen sind. Alles in allem haben wir folgende Musikinstrumente:

1. כִּנּוֹר, in Verbindung mit נֵבֶל, ist eines der meist genannten Saiteninstrumente, welches in der Septuaginta in den meisten Fällen mit κίθαρα = Zither wiedergegeben wird, mit einem Worte, das in der Form קִתְרוֹס auch in das biblische und targumische Aramäisch eingedrungen ist, und so darf angenommen werden, daß es mit dem griechischen Instrument dieses Namens einige Ähnlichkeit gehabt haben muß. Tatsächlich zeigen die jüdischen Embleme der Münzen der Revolutionszeit zwei Typen eines Musikgerätes, von denen der eine einer griechischen Lyra, der andere der Kithara gleicht. Bei der letzteren ist der griechische Einfluß namentlich in der Form des Resonanzkörpers deutlich erkennbar[59]. Die Saiten (bh. מִנִּים und יֶתֶר, nh. selten יתר, zumeist נימין pl. von νῆμα) waren aus Schafdärmen gemacht[60] — Metallsaiten kannte man nicht — und waren unten an dem Resonanzkörper, oben an einer geraden Querstange befestigt, welche die beiden Arme verband. Die Münzen zeigen drei, fünf oder sechs Saiten; aber die tannaitisch-rabbinische Tradition behauptet, die gegenwärtige Zither habe sieben, aber die der Messiaszeit und der zukünftigen Welt werde acht bezw. zehn Saiten haben[61], alles aus Schriftstellen gefolgert, während Josephus (Ant. 7, 12,3 § 306) die κινύρα, die nach dem Vorgange der Septuaginta für ihn mit der Kithara identisch ist, von zehn Saiten bespannt sein läßt und der Nabla (w. unten) sogar zwölf Stimmen gibt[62]. Die Zither wurde, nach biblischen und rabbinischen Angaben, mit den Fingern[63], nach Josephus mit dem Plektrum gespielt. Es kam nun vor, daß im Heiligtum unter den Händen der Leviten, oder auch in einem beliebigen Orte unter den Händen des Spielers — eine für die Verbreitung der Musik nicht unwesentliche Notiz — eine der Saiten riß (נפסק), und wenn dies am Sabbat geschah, hatte man damit seine liebe Not. Aus den halakhischen Erörterungen darüber geht hervor, daß es schlimmer war, wenn die Saite in der Mitte, als wenn sie seitlich, d. i. nahe zum Befestigungspunkt, riß, denn da mußte sie nicht gebunden (קשר), sondern nur verschlingelt (ענב) werden. In der Mitte zu binden, geht gar nicht gut an, denn dann ist es mit dem Ton aus, sondern man gewinnt eine völlig intakte Saite, indem man die unten und oben um Stifte gewickelten Fäden aufrollen läßt (שלשל) und provisorisch wieder um die Stifte

wickelt (כרך), um sie hernach regelrecht zu befestigen[64]. Die Zither wird oft erwähnt, besonders in bezug auf das Heiligtum[65], doch auch, wie wir gesehen haben, in privater Beziehung. Eine anmutige talmudische Legende erzählt, über dem Bette Davids, zum Fenster hin, habe eine Zither gehangen, die von selbst zu spielen (נגן) begann, wenn um Mitternacht der Nordwind in die Saiten fuhr[66]. Der soeben berührte bh. und nh. Ausdruck gab nicht nur den Saiteninstrumenten (aram. נגינתא) und dem Saitenspiel (נגונא, nh. נִגּוּן) einen im Biblischhebräischen noch fehlenden allgemeinen Namen[67], sondern auch dem mündlichen kantillierenden Vortrage, indem z. B. die Schrift mit Anmut (ענוג) und mit Gesang (נגון) vorgetragen wird, dessen sichtbare Zeichen in späterer Zeit *nĕgînōth* heißen[68]. Von der Zither wurde übrigens auch „Rühren", „Aufschlagen" (הקיש) gesagt, wie sonst nur von den Schlaginstrumenten[69], und wir können nicht umhin, hierin die Spur des Aufschlagens mit dem Plektrum zu erblicken, eine Spur, die bis jetzt gefehlt hat. Möglicherweise wurde die Zither nur in profanen Diensten mit dem Plektrum gerührt, während die Leviten, als getreue Hüter der älteren Sitte, und vielleicht auch im Hinblick auf Sabbat und Festtage, sie nicht anders als mit dem Finger rührten.

2. נבל, gleichfalls ein Saiteninstrument, bleibt in der Septuaginta meist unübersetzt und erscheint bloß transkribiert als νάβλα, νάβλιον, ναῦλα, lat. *nablium*. Doch steht dafür auch ψαλτήριον (so auch Sap. 19,17), ein Wort, das als פסנתרין auch im Buche Daniel (3,5. 7. 10. 15) figuriert[70]. Diese Unentschlossenheit und andere Umstände verhindern es, das Wesen dieses Instruments, das wir aber nach Vorgange anderer mit „Harfe" übersetzen wollen, zu erkennen. Aber die Vermutung, daß das Wort נבל, welches sonst den Lederschlauch bedeutet, dieses Instrument, bezw. seinen Resonanzboden, als ein bauchartiges Gerät erscheinen lasse, daß ferner פי הנבל (in Amos 6,5) zeige, daß es mit einer tierischen Membran als Resonanzboden versehen war[71], erfährt eine überraschende Bestätigung durch die Angabe eines palästinischen Lehrers, daß das *nablium* aus ungegerbtem Leder verfertigt sei, und daß es eben darum, wie auch infolge der vermehrten Zahl der Saiten (vgl. oben), viele andere Musikinstrumente beschäme (הלבין, anklingend an נבל),

d. i. übertreffe[72]. Nichtsdestoweniger findet sich hart daneben die Behauptung, daß *nebel* und *kinnōr* dasselbe seien, mit dem Unterschiede, daß eines, gewiß *nebel*, mehr Saiten habe als das andere[73]. Die Behauptung ist allem Anscheine nach richtig, denn sie sind, bis auf No. 3, einen Fremdling auf jüdischem Boden, die einzigen genuinen altsemitischen Saiteninstrumente. Nach Ps. 33,2 und 144,9 hatte das *nablium* zehn Saiten; aber nach Ps. 92,4 scheint dies nicht das gewöhnliche Instrument gewesen zu sein, welches vielmehr weniger Saiten aufwies[74]. Ein bauchartiges Instrument war, dem Namen nach, auch במנין, das nach den meisten Erklärern eine große Harfe war, die man so spielte, daß man sie vor dem Leibe hielt, im Unterschiede von kleineren derselben Gattung, die man beim Spielen in der Hand hielt, doch kann, wie gesagt, im Namen ebensogut die bauchartige Form angedeutet sein[74a].



Fig. 66. Ein Flötenspieler und eine Zitherspielerin.

Im zweiten Tempel waren auch nach der Mischna, übereinstimmend mit mehreren Schriftstellen (Neh. 12,27; I. Chron. 15,16; 16,5 usw.), Harfen im Vereine mit Zithern und Zymbeln im Gebrauche[75]. Da nun ferner, wie wir bereits wissen (oben S. 80), beiderlei Quellen auch darin übereinstimmen, daß sie Sänger und Sängerinnen (שרים ושרות) erwähnen, so darf der mischnische Ausdruck נִבְלֵי הַשָּׁרָה als „Harfen der Sängerin“ aufgefaßt werden, die in einer uns unbekannten Beziehung von den „Harfen der Kinder Levis“, d. i. von den im Heiligtum gebrauchten Harfen, verschieden waren[76]. Wir haben hier abermals profane Musik von der heiligen zu unterscheiden gelernt.

3. סבכא, bei den Griechen σαμβύκη, fällt, da es in Daniel (3,5. 7. 10. 15) erwähnt wird, eher in unsere als in die biblische Zeit, doch hat die talmudische Archäologie keinen Grund, sich mit diesem Musikinstrument zu beschäftigen[77].

4. פנדורא = πανδοῦρα, ein musikalisches Instrument mit drei Saiten, welches bei den Syrern im Gebrauche war; bei den Juden findet es sich in der Hand der Hirten (Bd. II, S. 141)[77a].

5. Mit der Flöte (bh. und nh. חליל, pl. nh. חלילין) beginnt die Klasse der Blasinstrumente. Nach der Bibel gebrauchte man in der Tempelmusik keine Flöten, was darin seinen Grund haben mag, daß man den Flötenton als sinnenreizend und zur Ekstase aufstachelnd[78] in der heiligen Musik nicht verwenden wollte, aber der Talmud läßt die Flöte täglich zweimal im Heiligtum verwendet sein (oben S. 84), und zwar soll sie den Gesang des täglichen Psalms bei der Weinspende am Morgen und Abend begleitet haben, also auch nach diesem Berichte nicht die Absingung des Hallel. Ein Tannaite spricht geradezu von der zum Opfer gehörigen Flöte[79]. Auch beim Schlachten des Pascha und des Nachpascha, ferner an den fünf bezw. sechs mittleren Tagen des Laubhüttenfestes, und zwar anläßlich des Wasserschöpfens (oben S. 84), wurde die Flöte gespielt. Sie spielte ferner im Festzuge der Darbringer des Erstlingsopfers[80]. Bekannt ist ihre Verwendung im Leichenzuge[81].

6. עוגב der Bibel gibt die Septuaginta in Gen. 4,21 mit κιθάρα wieder, aber in Ps. 150,4 mit ὄργανον, das ein allgemeiner Ausdruck für Musikgerät überhaupt ist, mit welchem z. B. fünfmal auch כנור (No. 1) wiedergegeben wird. Nach der Tradition, die in diesem Betracht im Buche *šiltē haggibōrim* zusammengestellt ist, muß עוגב als die Sackpfeife oder der Dudelsack aufgefaßt werden[82].

7. Derart ist auch סומפוניא oder סיפוניא Dan. 3,5. 10. 15, das einigemal auch in der Mischna genannt wird[83], im Spanischen *sambogna* lautet und die Sackpfeife bezeichnet.

8. Als die Panpfeife (σύριγξ) faßt man auf das in Dan. 3,5 f. nur einmal vorkommende משרוקיתא, dessen Grundwort שרק = pfeifen, zischen im Nh. und Aramäischen weit mehr vorkommt als im Bh. So wird u. a. ein Pfeifen genannt die Stimme des Vogels *racham* = Schmutz- oder Erdgeier, der syr.

aram. nh. geradezu שרקרק heißt[84]. In einer Tierfabel zischt oder pfeift auch der Frosch und ruft damit andere Tiere herbei[85]. Die Leitziege (Bd. II, S. 113) trug eben deshalb eine (aram. שרקוקיתא genannte) Klingel oder Schelle am Halse[86]. Mit all dem bewegen wir uns sachgemäß im Tier- und Hirtenleben.

9. Mit ihnen allen ist ferner verwandt אבוב aram. אבובא (wie ביב vom Stamme נבב gelöchert sein, mithin auch etymologisch mit חליל von חלל verwandt). Von diesem syrischen Instrument hatten die *ambubajae* ihren Namen, syrische Dirnen, die in Rom durch syrische Musik und nebenbei wohl auch durch ihr unsittliches Betragen (vgl. No. 4) ihren Lebensunterhalt gewannen. Da diese Bajaderen gewiß den sorglosen reichen Herren vorspielten, begreifen wir das im Talmud mitgeteilte Sprichwort: „Der *abbub*, der den Herren (חרי) Musik (זמר) ist — kommt er zu Webern, wollen sie davon nichts haben"[87]. Nach der Lehre der Rabbinen stand der *abbub* auch im Heiligtum in Verwendung. Es sollte kein erzener und auch kein eiserner *abbub* sein, sondern nur einer aus Rohr, denn nur dieser habe eine angenehme Stimme, und obzwar mindestens zwei Flöten spielten (wie übrigens auch in der Hand der Klageweiber), sollte man doch nur einen *abbub* austönen lassen (החליק oben S. 82), denn nur einer töne schön aus[88]. Es wird erzählt: Im Heiligtum gab es einen *abbub*, der glatt (חלק d. i. einfach), dünn (דק) und aus Rohr gearbeitet war. Man datierte ihn in die Tage Mosis zurück (d. i. man besaß ihn seit undenklichen Zeiten). Einmal fiel es einem König (wahrscheinlich Agrippa II.) ein, ihn mit Gold zu überziehen (צִפָּה); da hatte er aber seine ehemalige liebliche Stimme nicht mehr. Als aber der Überzug (צפוי) entfernt wurde, wurde seine Stimme wieder angenehm wie früher[89]. Aus der Mischna wurde gefolgert, daß חליל und אבוב dasselbe seien[90]; in der Tat setzt auch die aramäische Bibelübersetzung אבובין für חלילים, und in den Paralleltexten wechselt חליל mit אבוב ab[91]. Ebenso wird im Targum auch für עוגב (No. 6) אבובא gesetzt[92]. Sicherlich haben wir gegenüber חליל und עוגב in אבוב die Volkssprache zu erblicken, entsprechend der einigemal gemachten Wahrnehmung, daß Heiliges von Profanem geschieden wurde. Auch in der Materie, aus der die Flöte gemacht wurde, war man im Heiligtum, in welchem nur

Rohrflöten verwendet wurden, konservativ, denn im privaten Leben kannte man welche, die aus den beiden Schenkelknochen des Schafes[93] und auch solche, die aus Metall verfertigt wurden[94], abgesehen davon, daß nach der obigen Andeutung das geringere Material mit Gold und dgl. belegt werden konnte. Desgleichen forderte man, wie wir gesehen haben, im Heiligtum durchaus nur die einfache Langflöte. Tatsächlich wird als spezifisch syrisch die kleine spannenlange Flöte genannt, die scharf und kläglich klang und bei der Adonisklage zur Verwendung kam (Athen. IV, 174 f.). Aber im gemeinen Leben kannten die Juden auch sogenannte Doppelflöten, die aus zwei oder auch aus mehr Armen, „Flügel" (כנפים) genannt, zusammengesetzt waren; oben, am Mundstück (מצופית oder מצובית), waren sie in einer Vertiefung (בית קבול) miteinander verbunden (חבר), während sie nach unten, im Stiel (קב), auseinanderliefen; das Mundstück konnte auch ein fremdes eingesetztes Stück sein und hieß dann, wohl nach der Form, „Becher" (כוס)[95]. Die Anwendung des Mundstückes beweist, daß die Juden Langflöten hatten, wie auch Asiaten und Griechen, deren Flöten also geradeaus geblasen wurden, nicht aber Querflöten, wie die Ägypter, die von der Seite geblasen wurden[96]. Das Mundstück findet sich in den Quellen bei den *chalil* und *símpōnja* genannten Flöten und bei dem „Horn", ist aber gewiß allen Flöten und überhaupt allen Blasinstrumenten eigen gewesen.

10. Ein מגריפה genanntes Blasinstrument dürfte eine Windorgel gewesen sein. Sie stand nach den Rabbinen im zweiten Tempel, hatte eine Windlade (גמר) mit zehn Öffnungen, in jeder steckte eine Pfeife (קאתא) mit zehn Löchern (נקבים), so daß sie 100 verschiedene Töne geben konnte; nach anderen brachten die zehn Löcher sogar 1000 Töne hervor, was im Talmud selbst als Übertreibung hingestellt wird[97]. Das Instrument soll nur eine Elle lang und eine Elle hoch gewesen sein[98], und seine Stimme wäre dennoch so gewaltig gewesen, daß sie bis Jericho gehört wurde[99]. Es heißt ferner, daß jedesmal, wenn die Priester am frühen Morgen zwischen Halle und Altar angelangt waren, einer von ihnen die *magrefa* nahm und sie zwischen Halle und Altar hinwarf; von dem nun erschallenden Tone der *magrefa* hörte in Jerusalem einer die Stimme des anderen nicht. Dieser

Ton bildete, wie ausgeführt wird, das Signal sowohl für Priester und Leviten, als auch für die Laienabordnung im Tempel. Dieses so hingeworfene Instrument, bemerkt ein Kommentator, könne nicht jenes kunstvolle Gerät gewesen sein, dessen Pfeifen doch durch das Hinwerfen zerbrochen worden wären; man nimmt darum neuestens an, daß das hingeworfene Gerät ein Tympanon war, d. i. eine Handtrommel, ein besonders beim Gottesdienst der Cybele gebräuchliches Tonwerkzeug[100].

11. Nach einem vereinzelt gebliebenen halbtannaitischen Ausspruch ist das biblische עוגב (No. 6) identisch mit הדראולים = ὕδραυλις, der Wasserorgel[101]. Schon aus diesem Grunde dürfen wir dieses Instrument im Tempel zu Jerusalem nicht suchen, denn עוגב wurde dort nicht gebraucht. Es wird aber noch außerdem von dem Patriarchen R Simeon b Gamliel folgendes tradiert: Eine Hydraulis gab es im Heiligtum nicht, weil sie eine grobe (עב) Stimme hat, sie also den Wohllaut (נעימה) verderben würde (ערבב, קלקל, סרח)[102]. Dieses wegwerfende Urteil über die Hydraulis ist wohl darauf zurückzuführen, daß diese Orgel nur durch Mechanismus gespielt wurde und keine musikalische Stimme gab. Dennoch wird das Wort in Ps. 150,4 so wiedergegeben: „Preiset ihn mit Hydraulen und Flöten“[103], und es kann sogar erwiesen werden, daß Wasserorgelspieler (אדרבלין = ὑδραῦλαι) und Flötenspieler (כרבלין = χοραῦλαι) gerade zum Hochzeitsfeste aufzuspielen pflegten, so daß die Redensart „Wasserorgelspieler und Flötenspieler treiben sich in der Stadt herum“ so viel hieß, daß jene Stadt in *dulci jubilo*

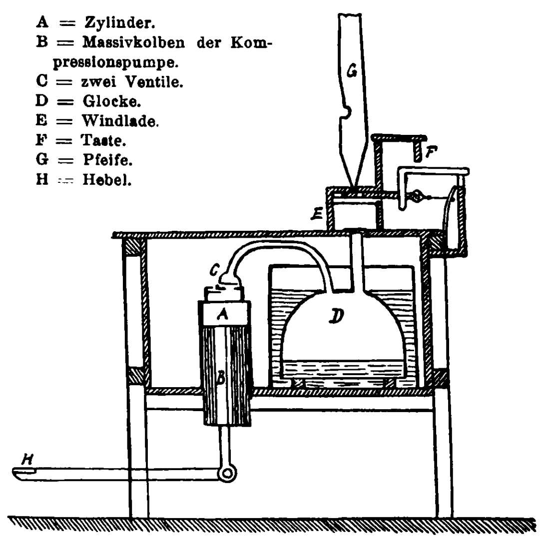


Fig. 67. Konstruktion einer römischen Hydraulis.

lebe[104]. Das stimmt überein mit dem Urteil der Tischgenossen bei Athenäus; sie sind von dem Tone der Hydraulis entzückt[105].

Die Hydraulis wird von einem babylonischen Amoräer mit טבלא *tabla* erklärt. Wenn man nicht annehmen will, daß sich der Lehrer einen Irrtum zuschulden kommen ließ, kann dieses טבלא (syr. ܛܒܠܐ arab. طبل, spätgriechisch τάβαλα) nicht eine Pauke, Trommel bedeuten wollen, wie gewöhnlich (s. No. 12), da die Hydraulis unmöglich so verkannt werden konnte, sondern, wie die Hinzufügung גורגנא = ὄργανον (s. No. 6) besagt, etwa die Lade (vgl. גמר S. 90), den Resonanzkasten des Musikwerkzeuges, eine Angabe, mit der vielleicht auf die bloße mechanische Beschaffenheit der Hydraulis hingewiesen und deren Beseitigung aus dem Heiligtum erklärt werden soll[106]. Dann ist man aber berechtigt anzunehmen, daß die טבלא, die bei Hochzeiten zu spielen pflegte (Bd. II, S. 40), entgegen der allgemeinen Annahme, nicht die Pauke war, sondern gleichfalls irgendeine Flöte, denn soeben hatten wir Flötenspieler gerade in der Hochzeitsfeier[107].

12. Das allem Anscheine nach syrische *tabla* (טבלא) war eine Handpauke oder Trommel, also ein Schlaginstrument[108]; das Spiel wird mit dem Worte טרף „daraufklopfen" bezeichnet[109]. Aber eine beachtenswerte autoritative Erklärung will wissen, daß *tabla*, wenigstens an gewissen Stellen, eine Glocke oder Schelle sei, ungefähr wie die Schulglocke, über deren Ertönen sich die Schüler im Lehrhause versammeln. Die Erklärung scheint nötig angesichts von Stellen, in denen das Ertönen dieses Instruments das Erlangen akademischer Würden bedeutet; z. B. „ich sah im Traume, daß ich auf die Wiese ging, mir eine *tabla* anhängte (תלי) und damit Töne gab" (aram. נבח eigentlich „bellen", wie es der Hund tut); ferner: der und der, „der (im Traume) eine *tabla* umgehängt hatte, wurde Schulhaupt", ein anderer, „der keine *tabla* umgehängt hatte, wurde nur Haupt der Schülerversammlung", und es läßt sich nicht leugnen daß, der Begriff „Umhängen" auf eine Glocke zumindest so paßt, wie auf eine Pauke; der als „Bellen" bezeichnete Ton paßt auf das eine ebensowenig wie auf das andere[110]. In der nächsten Nummer wird uns טבלא in derselben Bedeutung vorgeführt werden.

13. Das אירוס genannte Musikgerät, das sich bisher der Erforschung entzog, wurde schon oben (Bd. II, S. 40) als *aes-ris* (viell. griechisch *αἰρός) erkannt und in seinen geschichtlichen Beziehungen gewürdigt. Das überaus gebräuchliche Wort *aes* = Erz bedeutet zugleich die erzene Glocke zum Läuten (*campana*, κώδων)[111], und dasselbe ist offenbar auch אירוס, welches traditionell mit Recht als טבלא דחד פומא „Schelle mit einem Klöppel" erklärt wird[112]. Die Juden gebrauchten das Instrument bei feierlichen Hochzeitszügen.

14. Dort, wo jetzt in unseren Quellen טנבורא steht, das schon vermöge seines Gleichlautes mit franz. *tambour* = Tambur, Tamburin verdächtig ist[113], hat nach dem Zeugnis älterer Autoren רבובה zu stehen, das schwerlich etwas anderes bedeutet als das Hohle, in diesem speziellen Falle die Glocke, die genau so gemacht ist wie der Deckel von Fässern und Zubern, den auch wir zuweilen die Glocke nennen. Als einmal zur Erhöhung der Hochzeitsfreude diese „Glocke" fertiggestellt wurde, kam der Großvater des Bräutigams hinzu und zerbrach sie, denn sie könnte, so meinte er, mit jener einklöppeligen Schelle (No. 13) verwechselt werden, die doch seit Inhibierung der übermäßigen Hochzeitsfreuden nicht gespielt werden sollte; „geh, sagte er, verwende sie (als Deckel) auf der Mündung der Zuber und der *kapiza*" (Bd. II, S. 394)[114]. Das Irdenmaterial darf uns nicht beirren, denn anläßlich der Beschreibung von כובא (רבובא), womit irrtümlich das obige אירוס erklärt werden soll und welches im Arabischen רברבה = دبداب *dibdab* = Pauke ein Pendant habe, sagt das angesehenste rabbinische Wörterbuch: „Man macht ein rundes, hohles irdenes Gerät von einer Elle Länge, dessen eine Öffnung mit Saiten aus Tiergedärmen überspannt und mit einem Leder überzogen wird; wenn man nun daraufschlägt, was man zur Hochzeit und zur Leichenfeier tut, gibt es eine liebliche Stimme"[115].

15. Wir reihen ein ferneres glockenartiges Musikinstrument an, das seiner Form nach schlechtweg „das Viertel(maß)" (hebr. רביעית, aram. pl. רביעין) genannt wurde und das uns lebhaft an die oben berührte Zuber und an das *kapiza* genannte Maßgerät erinnert. Das Targum setzt damit das biblische מנענעים (II Sam 6,5) gleich, und es trifft sich gut, daß dieses biblische Instrument

der Vulgata und allen neueren Erklärern gleichgilt mit den ägyptischen Sistren. Diese bestanden aus einem breiten ovalen Metallrahmen, durch welchen eiserne Querstangen liefen; an letzteren hingen lose eine Anzahl metallener Ringe, die durch den langen Stil, auf dem der Rahmen saß, rhythmisch geschüttelt wurden (darum מנענעים vom נענע wie σεῖστρον von σείω)[116]. In Ägypten waren die Sistren besonders im Isisdienst im Gebrauche, und man versprach sich von ihrem Schütteln, daß sie den totbringenden Typhon verscheuchten; wenn nun nach der Mischna die רביעית von den Klageweibern gespielt wurde, so mag ursprünglich dieselbe Absicht damit verbunden gewesen sein.

16. צלצלים und מצלתים der Bibel, wo sie von der Septuaginta mit κύμβαλα übersetzt werden (II Sam 6,5 Ps 150,5), bezw. מצלתים und צלצל der Rabbinen, nach denen diese Instrumente gleichfalls im Tempelorchester Verwendung fanden, sind offenbar identisch und bedeuten die bekannten Zimbeln. Diese werden von Josephus (Ant. 7, 12,3 § 306) als zwei große breite Bronzeplatten beschrieben, aber auf den assyrischen Abbildungen finden wir glockenartig geformte Cymbeln mit Griff, die von oben nach unten aufeinander geschlagen wurden, und flache tellerartige, ebenfalls mit Griff, die senkrecht gehalten und an den Seiten zusammengeschlagen wurden. Von dem צלצול wird in der uns bereits bekannten Manier erzählt, es sei ein erzenes von Moses Zeiten her im Heiligtum gewesen, das aber einmal einen Bruch bekam (נשבר, נפגם); als man es nun durch aus Alexandrien geholte Künstler ausbessern ließ (תִּקֵּן), hatte es seine ehemalige angenehme Stimme nicht mehr, oder, wie eine andere Version lautet, es tönte nicht mehr (צִלְצֵל) wie ehemals; kaum aber wurde die „Verbesserung“ (תִּקּוּן) entfernt, da kehrte auch die alte liebliche Stimme zurück[117]. Auch der Zimbel Stimme soll bis Jericho gehört worden sein[118].

17. Derselben Art ist auch die überaus häufig genannte Schelle (זוג). Ihr hebräischer Name bedeutet eigentlich „Schale“, wie auch die durchsichtige Haut der Weinbeeren heißt und deren Beschaffenheit mit der unseres Schallgerätes ausdrücklich verglichen wird; das Äußere oder der Mantel ist die „Schale“ (זוג, oft זג), das Innere oder der Klöppel (ענבול, אנבול, אמבול = ἔμβολον) ist der Kern[119]. Die Art und Weise, wie der Klöppel

mit der Glocke verbunden ist, wurde als festes Gefüge (חבור) angesehen[120]. Die Schelle war ein metallenes Gerät, das aus besonderer Liebhaberei manchmal auch aus Gold oder wenigstens so gemacht war, daß der Klöppel golden oder vergoldet war[121]. Sie fand Verwendung an der Haustüre (Bd. I, S. 41), am Mörser (daselbst S. 95), am Halse oder am Oberkleide des Sklaven (Bd. II, S. 89), am Halse oder am „Kleide" der Haustiere (daselbst S. 127) und endlich an dem von den Haustieren gezogenen Wagen. Aber auch die Kleider gerade der Vornehmen waren mit Schellen besetzt, und vielleicht hingen auch welche in den Haarlocken herunter[122]. Infolge der verschiedenartigen Verwendung kommen auch verschiedene Benennungen (wie פעמון bh. = Schelle und קרקש die Klapper) vor (Bd. II, S. 127), woraus auch auf die Verschiedenheit der Konstruktion geschlossen werden kann. Immer ist ihr Ziel, Lärm zu schlagen und eine Art Musik zu machen; bei der Türe, den Eintritt zu melden; bei Sklaven und Haustieren, den jeweiligen Standort zu verraten, speziell beim Hunde die Bewachung des Hauses zu fördern; beim Mörser und beim Wagen, den Rhythmus der Arbeit zu sichern. Die Schelle mußte bloß verstopft werden (פקק), wenn sie lautlos gemacht werden sollte (s. Bd. II, S. 127). Eben des immerhin möglichen Rhythmus wegen, den man mit dem Schellenton erzielen kann — ein Ton, den die Sprache mit dem bereits oft gefundenen musikalischen Ausdruck הקיש „klingeln" bezeichnet[123] — müssen wir auch die Schelle zu den Musikgeräten zählen. Inwieferne jedoch Schellen oder Glocken das wesentliche Merkmal einer Stadtbelagerung ausmachen sollen[124], ist unerfindlich, und so dürfte die betreffende Angabe auf einem Mißverständnis beruhen[125].

18. Eine besondere Art Schelle oder Klapper hieß קרקש (s. No. 17). Ein Klöppel wird bei ihr nicht erwähnt, auch war sie nicht glocken-, sondern tellerartig, und wir können nicht ermitteln, wie die Tonwirkung hervorgebracht wurde. Ebenso wie die Schelle, wurde sie einem Kinde vorgespielt (Verb קרקש), um es zu beruhigen[126]; denselben Sinn hatte auch die Schelle an der Wiege des Kindes (Bd. I, S. 65). Es ist jedoch möglich, daß mit den Schellen die lästigen Fliegen und Mücken von der Wiege des Kindes vertrieben werden sollten, und so war auch

der Baldachin des Himmelbettes von Erwachsenen mit Schellen behangen[127], die freilich auch zum bloßen Schmucke dienen konnten. Ein spielendes Klingeln fand auch mit dem Gelde statt[128].

19. Wir kommen nun wieder zu den Blasinstrumenten. Man kennt deren noch zweierlei: das Horn und die Trompete. Das Horn (קרן, קרנא, Septuaginta κερατίνη, σάλπιγξ; *lituus*, *buccina*) war, wie sein Name besagt, ursprünglich nichts anderes als ein natürliches Horn vom Rind (speziell קרן genannt) oder vom Widder (speziell שופר genannt)[129]. Aber die Mišna kennt Trompeten namens *ḳeren* auch aus Metall und wohl auch aus anderem Material, und so konnten sie natürlich auch aus Stücken zusammengesetzt (הרכיב) sein. Nicht nur war ein Mundstück eingesetzt worden (s. No. 9), sondern der Schaft selbst war gestückelt, ging deshalb zuweilen auseinander und mußte wieder eingefügt (החזיר) werden[130]. Dabei erforderte das runde Horn (קרן עגולה) eine viel größere Kunst als das gestreckte (קרן פשוטה)[131]. Das natürliche Widderhorn stand vornehmlich im synagogalen Gebrauche als Mittel des am Neujahrsfeste und beim öffentlichen Gemeindefasten gebotenen Lärmblasens; mit ihm wurde aber auch der Neumond verkündet[132], die Zeit der Sabbatruhe angegeben (vgl. oben S. 84)[133] und der Bann (hierbei pers. שיט genannt) wirkungsvoll kundgetan[134]; aber nur in bezug auf das Neujahr wurden die Tempi peinlich genau reguliert, während die Art der Töne gleichgültig war. Auch nur in dieser Beziehung erfahren wir Genaueres über das Instrument selbst. Im Heiligtum pflegte man für den Neujahrstag das geradgestreckte Horn des Steinbocks zu nehmen (in den Synagogen jedoch das Widderhorn) und die Öffnung mit Gold zu überziehen; um die Wichtigkeit des *šôfars* an diesem Tage zu markieren, wurden zu beiden Seiten je eine Trompete (חצוצרה), der *šôfar* aber in der Mitte geblasen, und zwar so, daß der *šôfar* noch anhielt (האריך), als jene bereits aufhörten. An Fasttagen wurden aber mit Vorliebe die gebogenen (כפוף) Widderhörner genommen, indem man darin ein Symbol des niedergebeugten Menschen erblickte; die Öffnungen waren diesmal mit Silber überzogen. Um an diesen Tagen gerade die Wichtigkeit der Trompeten zu markieren, werden von der Seite her zwei Hörner geblasen, um

die zwei Trompeten in die Mitte nehmen zu können; die Trompeten hielten noch an, wenn die Hörner bereits aufhörten[135]. Das gesprungene (נסדק) Widderhorn sollte nicht geleimt werden (דִּבֵּק s. Bd. II, S. 281), Bruchstücke nicht zusammengesetzt werden, ein Loch nur dann verstopft werden dürfen (סתם), wenn das Loch das Blasen (תקיעה) nicht behindert hätte. Die Länge des natürlichen Horns durfte gekürzt, die Wanddicke so weit abgeschnitzt (גרד) werden, daß nur eine dünne Wand (גלד) übrigblieb; es konnte auch ein Horn in das andere gesteckt werden, nur sollte beim Blasen der Ton des innern Horns gehört werden. Ein Umdrehen (הפך), so daß die Innenseite von außen zu stehen kam, konnte nicht wohl stattfinden; es konnte jedoch — mittels siedenden Wassers — die Engseite erweitert und die Breitseite verengt werden, was aber beim rituellen Horn darum nicht geduldet wurde, weil das Horn in der vom Tiere getragenen Form belassen werden sollte. Der in die Engseite geblasene Ton entwindet sich auf der Breitseite — ein Symbol der Befreiung Israels aus der Bedrängnis. Die Höhlung enthielt das Horn von selbst, und was den vom Kopfe des Tieres hineinragenden Knochenzapfen (זכרות) anlangt, so wurde er einfach entfernt; doch konnte die Höhlung auch durch Bohren (קדח) bewerkstelligt werden. Von innen durfte das Horn auf keinen Fall mit Gold überzogen werden, weil man, wie es scheint, für die Tonwellen die Unebenheiten des natürlichen Widderhorns für nötig hielt; von außen nur dann, wenn dadurch der Schall nicht alteriert (השתנה) wurde[136]. Es sind dies zwar kasuistische Erörterungen, wie sie im Talmud üblich sind, aber es läßt sich nicht leugnen, daß die besprochenen Vorgänge auch bei Herstellung des profanen Horns stattfinden können.

Die biblischen Archäologien versäumen nicht, darzutun, daß man auf Hörnern und Trompeten keine Melodien blasen könne und daß sie nur als Signalinstrumente und zur Verstärkung des lauten Geschreis und Jubels (תרועה) gedient hätten[137]. Dem widerspricht jedoch die im Talmud besprochene Möglichkeit, daß einer des Liedes wegen blase (תקע לשיר)[138]. Diese Möglichkeit muß zugegeben werden, sprechen doch auch wir von einer Hornmusik, von Hornisten, von Kornett (cornet à pistons) usw.

Eine große Rolle kommt dem Horn im Kriege zu, in welcher Beziehung jedoch immer von römischen Verhältnissen die Rede ist. Zu dem Psalmworte (89,16) „Wohl dem Volke, das das Lärmblasen versteht“, wird im Midrasch bemerkt: „Können denn die anderen Völker nicht lärmblasen? Wie viele Horne (קרנות), wie viele Signalhörner (בוקינוס acc. pl. von *buccina* βυκάνη), wieviele Sturmhörner (סלפינגס = σάλπιγξ) haben sie!“ Aber, so wird ausgeführt, um den *šōfar* der Israeliten stehts ganz anders[139]. Die Juden mochten oft erschreckt worden sein von dem fürchterlichen Schmettern der römischen Kriegshörner[140]; im Sturme gegen Bethar will man 80 000 Hornbläserpaare gezählt haben[141]. In der römischen Armee scheint es eine eigene Truppe von Lärmmachern (קולנין) gegeben zu haben[142].

20. Die biblische חציצרה (חצצרה) ist die eigentliche künstliche Trompete; Septuaginta setzt hier σάλπιγξ mit mehr Recht als beim *ḳeren.* Wir kennen sie sehr gut aus der Beschreibung des Josephus (Ant. 3, 12, 6), aus den Abbildungen auf dem Titusbogen und auf den Bar-Kochbamünzen. Danach war sie im Unterschiede von dem Horn gerade und gewöhnlich aus Metall, konnte demzufolge aus Gliedern (פרקים) zusammengesetzt sein, die mitunter auseinanderfielen (התפרק)[143]. Im Heiligtume erwähnen sie die Rabbinen oft, und soeben ist ihr Verhältnis zum *šōfar* angegeben worden. Merkwürdig ist die antiquarische Notiz von der Veränderung des Namens: was früher *šōfar* (aram. שיפורא, denn es handelt sich um die Volkssprache!) hieß, heiße jetzt „Trompete“ (wieder aram. חצוצרתא) und umgekehrt[144]. Zur Zeit Ezras, so lautet eine Tradition, hätten die Priester, mit goldenen Trompeten in der Hand, (zur Aneiferung des Volkes) auf Wällen und Mauerrissen gestanden, hätten geblasen (תקע) und gelärmt (הריע), und von einem Priester, der keine Trompete in der Hand gehalten hätte, wäre sicherlich gesagt worden, er scheine gar kein Priester zu sein; so hatten denn auch die Leute von Jerusalem einen schönen Gewinn, indem sie ihnen je eine Trompete um einen Golddenar vermieteten[145]. Ein Lehrer, der noch die letzten Jahre des Tempeldienstes gekannt hatte, tradierte, daß auch ein lahmer Priester die Trompete handhaben dürfe, denn so habe er es im Tempel gesehen[146]. Die tonbezeichnenden Ausdrücke תקע und הריע sind mit denen des

šōfar identisch. So ist auch die Trompete, ebenso wie der *šōfar*, ein Instrument der Sabbatverkündigung; sie wurde von einem eigenen Beamten am höchsten Punkte der Stadt von einem Dach aus geblasen, so daß ihr Ruf (Verb קרא) von dem auf dem Felde arbeitenden Volke vernommen werden konnte, und für das Tempo ist beachtenswert, daß zwischen dem Anfassen (נטר) zum „Ruf“ und dem Aufhören (גמר) einige Zeit verstrich, in der man kleinere Arbeiten verrichten konnte.

In ungebrauchtem Zustande wurden die Musikgeräte — genannt werden die Harfen, die Zithern, die Flöten und die Sackpfeifen — in Futteralen und Packzeugen (s. Bd. II, S. 264), die Flöten auch in einem Schlauch verwahrt[148]. Von der אירים (No. 13) genannten Glocke erfahren wir, daß die Klagefrau darauf zu sitzen pflege, wahrscheinlich im Leichenzug, wenn die Musik der ermüdeten Klagefrau durch eine andere Zeremonie abgelöst wird[149]. Das Aufspielen mit Musik sowohl im Hochzeits- als im Leichenzuge geschieht zu Zwecken des Lobpreisens (קלס Bd. II, S. 66), im privaten Leben nicht anders als im Gottesdienste. Könige ließen erst recht von allen Spendern der Musik (aram. זני זמרא) ihr Lob singen[150], ein Ausdruck, mit welchem sowohl Gesang als Musik zusammengefaßt erscheint. Nicht nur dieser Mißbrauch der edlen Kunst der Musik mußte den Juden zu denken geben, sondern auch die Ausgelassenheit und Sittenlosigkeit, die sie bei Kulthandlungen und Unterhaltungen in der heidnischen Welt beobachten konnten, und so überrascht es uns nicht, bei ihnen den Satz zu finden „wie die Zither, die von Gottlosen (לצים) gespielt wird“[151], womit über die ganze Kunst der Stab gebrochen wurde. Dasselbe vernichtende Urteil und aus denselben Gründen wurde auch über das Tanzen gefällt[152].

250. Tanz. Von der Tanzlust der alten jüdischen Welt legt deren Sprache ein vollgültiges Zeugnis ab. Bibel und Talmud verfügen über je acht Ausdrücke, um springen, hüpfen, tanzen zu bezeichnen[153]. Wir haben bereits gefunden (S. 81), daß dem Tanzen (רקד) gewöhnlich das Klatschen in die Hände und das Schlagen auf die Hüften vorangeht[154] und daß es, wenn nur ausführbar, von Musik begleitet wird[155]. Gegenüber Gesang und Musik tritt hier das weibliche Geschlecht auffallend

zurück, denn zumeist sind es Männer, die Tänze aufführen, und ein Tanz der beiden Geschlechter miteinander kommt erst recht nicht vor und ist auch heute noch im Orient unzulässig. Der Tanz ist auch selten der Ausdruck der eigenen Freude, sondern dient dazu, andere zu belustigen. Dies war besonders die Aufgabe der Berufstänzer. Solche, u. z. der niedrigsten Sorte, die sich nämlich in Schenkbuden herumtrieben, kennen wir aus Babylonien; sie führten dabei gewisse „Arten“ (aram. גווני), d. i. Gestikulationen oder Bewegungen mit dem Kopfe aus, was in einem eigens besprochenen Falle, wenn nämlich der Kopf voller Wunden war, nicht gut anging[156]. Der feinere Tänzer führte in der von griechischen Elementen durchsetzten Gesellschaft von Palästina den rein griechischen Namen ארכיסטים = ὀρχηστής = Tänzer. Der Begriff heftet sich bezeichnenderweise an den tanzenden David, der von der Feindin mit einem der losen Leute (רקים II Sam 6,20) verglichen wird; den Aggadisten ist er nun flugs ein Orchestes, zur größeren Schande der griechischen Kunst, von der die Juden nur böse Erfahrungen haben konnten[157]. Die Rolle des Tänzers hat merkwürdigerweise sehr oft der Satan, den die Rabbinen zuweilen den Erzräuber (ארכיליסטים = ἀρχιλῃστής) nennen. Sein Tanz wird mit dem Worte קרטע bezeichnet (vgl. gr. σκιρτάω), das etwa das maßlose Springen und Hüpfen bedeutet. In diesem Sinne wird gesagt: „Überall, wo du Essen und Trinken gewahrst, da hüpft auch der Erzräuber“[158]. Das Tanzen stellte sich also bei reichen Gastmählern ein, ebenso, wie wir es in bezug auf Gesang und Musik festgestellt haben. Selbst hochachtbare Rabbinen klatschten in die Hände und tanzten (רקד), wenn sie gut gegessen und getrunken hatten[159].

Das Tanzen war, wie es scheint, wesentlich ein nächtliches Vergnügen. Pharaos Tochter tanzt in der Hochzeitsnacht (w. unten); die Räuber, die in das Haus eindringen, tanzen darin die ganze Nacht; einer, der hinaustritt und Licht erblickt, freut sich und springt herum[160]; nach einer „emoritischen“ Sitte schlug man sich auf die Hüfte, klatschte in die Hände und tanzte angesichts der „Flamme“[161]. Noch heute wird im Orient der sogenannte Schwert- oder Paradiertanz, den die Braut am Vorabend des Hochzeitstages aufführt, bei loderndem Feuer zum besten gegeben[162]. So dürfte auch der zu Ehren der Braut von

den angesehensten Männern aufgeführte Hochzeitstanz (Bd. II, S. 38f.), der am Abend, zur Zeit der Heimführung der Braut stattfand, bei Fackelschein vor sich gegangen sein[163]. Anläßlich der Feier des Wasserschöpfens, die am Abend stattfand (vgl. oben S. 84), tanzten dem Volke die angesehensten Männer vor, und sie hielten, dies berichtet die Mischna ausdrücklich, angezündete Fackeln in den Händen, die sie kunstvoll hinaufwarfen und auffingen[164]. Nur der von den Jungfrauen am 15. Ab und am Versöhnungstage abgehaltene öffentliche Tanz in den Weingärten fand jedenfalls bei Tag statt und war von keinerlei Beleuchtungseffekt begleitet[165].

In dem soeben berührten Vortanzen kommt es bereits zum Ausdrucke, daß man zu Ehren anderer tanzt: einmal zu Ehren des ganzen Volkes, das andere Mal zu Ehren der Braut, des Verstorbenen usw. Vornehme Leute ließen sich ebenso vortanzen, wie sie sich vorsingen und vormusizieren ließen. Dem nach Hause ziehenden Jakob führen ungeheure Mengen von Engeln einen Reigentanz vor (חול) und tanzen (רקד) vor ihm[166]. Die Art eines solchen Massentanzes ist ersichtlich aus der mehrfach vorkommenden aggadischen Vorstellung, daß Gott einst den Frommen einen Reigentanz bereiten werde, wo er selbst der Reigenführer (ראש חולה etwa =χορηγός), die himmlischen Heerscharen die Tänzer, das Volk der Frommen die Zuschauer sein werden; die Zuschauer verfolgen mit Interesse die lebhaften Bewegungen des Vortänzers, zeigen mit dem Finger auf ihn und finden Vergleichungspunkte mit dem Tanze von jungen Mädchen; angeheitert wie sie nun sind, nehmen sie den Vortänzer in die Mitte und machen den Reigentanz mit[167]. Der Satan, von dem vorhin als typischem Tänzer die Rede war, mischt sich umgekehrt in das bereits kreisende (חגג) und sich schaukelnde (נחן) Volk und hüpft (aram. טפז, טפס) und springt (שַׁיֵּר) ihm vor[168].

Die angedeuteten Ausdrücke dürften ebenso viele Tanzarten bezeichnen. Die primitivste Art wird wohl טפז sein, ein bloßes Hüpfen ohne Rhythmus, wie es in ihrer Freude auch die Tiere tun und wie es beim Menschen entweder durch Freude oder Schmerz ausgelöst wird; doch wurde auch im Kult und bei der Hochzeit so getanzt[169]. Nächstdem folgt das Springen (שיור), das vielleicht nach Maß und Häufigkeit gewissen Gesetzen

unterlag. An den Begriff „Springen“ heftet sich eine Art Kulthandlung, die in den babylonischen Landesteilen geübt wurde und aram. משוורתא דפוריא „Springreif des Purimfestes“ hieß. Dies bedeutet nach gaonäischer Erklärung folgenden Brauch: Vier oder fünf Tage vor dem Feste fertigen die Jünglinge eine Hamanfigur an und lassen sie auf den Dächern hängen; am Purim selbst nun errichten sie einen brennenden Holzstoß, werfen unter Johlen und Gesang die Figur hinein und springen an einem über dem Feuer angebrachten Reifen von einer Seite des Feuers auf die andere (d. h. baumeln darüber). Dieser Reif nun heißt „Springstelle“[170]. Der mit חגג bezeichnete Tanz war wohl ein Reigentanz und war von Musik (aram. חנגא, חגגייא oben S. 101) begleitet[171]. Der Talmud selbst erklärt uns näher nur einen der Tänze, nämlich רקוד, der allerdings am häufigsten genannt wird. Er sagt: קפיץ „Springen“ heißt dasjenige, wobei man beide Füße mit einmal vom Boden reißt (עקר), רקוד hingegen heißt, einen Fuß bewegen und den anderen setzen (הניח) und so abwechselnd[172]. Die Füße des Mimus (§ 256), als eines berufsmäßigen Tänzers, waren anders geartet als die der anderen Menschen[173]. Hingegen sind es wieder Bewegungen des allerprimitivsten Tanzes, wenn gesagt wird, die Engel hüpften (אפז), sprangen (קפז) an Jakob herum und neckten ihn (מכנט)[174].

B. Spiele.

251. Späße. Das zuletzt genannte Necken (מכנט) leitet das Kapitel der harmlosen Scherze ein. Ebenso kann aus dem Früheren der Begriff „Springen“ (קפז) in dem Sinne hierhergezogen werden, daß auch die Sprünge und Tänze von abgerichteten Tieren, an denen sich die Straßenjugend belustigte, mit demselben Worte bezeichnet werden. Es ist z. B. die Rede von einer Bärin, die, mit Edelsteinen und Perlen geschmückt, also doch wohl auch angekleidet, auf der Straße gezeigt wurde. Aus der Menge der Zuschauer wurde alsbald „gehetzt“: Wer wagt es, auf sie loszuspringen (קפז)? Dem soll alles gehören, was sie trägt! Alles bleibt ruhig. Aber ein kluger Mann blickt zunächst nicht auf die zu erlangende Beute, sondern faßt die reißenden Zähne des Raubtieres ins Auge (הסתכל), macht sie unschädlich und gewinnt den Preis. Daraufhin bildete sich das

Sprichwort: Die Bärin springt gewiß gut (קפיץ קפו), du aber springst noch besser[175]. Wir wissen bereits, das man auch andere Tiere zur Kurzweil im Hause hielt (Bd. II, S. 111); daß aber der Scherz auch fehlschlagen konnte, wofür es übrigens auch in unserer Zeit Beispiele gibt, zeigt die Erzählung gleichfalls von der Bärin, welche die Kinder ihres Herrn tötete, bis ihr die Zähne ausgeschlagen wurden[176]. Solche Vorfälle mögen die in unserem Schrifttum häufig anzutreffende Redensart gezeitigt haben: Ich reize (גרה) den Bär gegen dich![177], d. h. gib acht, aus dem Scherz wird bitterer Ernst.

Der allgemeine Ausdruck für „Spaß", „Scherz" ist שחוק, worunter auch das flirtende Scherzen des Mannes mit dem Mädchen (Bd. II, S. 25)[178] und das blutige Waffenspiel der Jünglinge untereinander[179] verstanden wird. Daß in beiden Beziehungen besonders die Jugend hervortrat, liegt in der Natur der Sache. Zu dem aram. Worte טלולא, von טליא Knabe abzuleiten, wie im Griechischen παίζω von παῖς, weist die Sprache selbst auf den Ursprung des Scherzes hin[180]. In der Verbindung חוכא וטלולא „Spott und Scherz" gehört dieser Begriff zu den gangbarsten im Talmud[181]. Von der Art des damit bezeichneten Scherzes besitzen wir folgende Beispiele: Einem babylonischen Lehrer gingen an einem Sabbat die Schlüssel des Lehrhauses verloren; da wurde ihm der Rat gegeben, er möge Knaben und Mädchen zum Spiel auf die Straße führen, sie würden sie finden und aus eigenem Antrieb bringen[182]. Ein Mann, der dieses „Spiel" von 16—17jährigen Jünglingen und Jungfrauen mitangesehen hat, berichtet uns in dankenswerter Weise, daß es dabei nie zur Sünde gekommen ist[183]. Anknüpfend daran, daß in der Freude des Wasserschöpfens (S. 84) der hervorragendste Rabbi der Zeit mit acht brennenden Fackeln (vgl. S. 101) ein Spiel aufzuführen pflegte, das darin bestand, daß er je eine Fackel aufwarf und die andere auffing, ohne daß sie sich in der Luft berührt hätten, wird erzählt, Levi habe auf die nämliche kunstvolle Weise vor Rabbi (Juda I.) mit acht Messern, Samuel vor dem persischen König Šabur mit acht gefüllten Weinbechern gespielt (טלל)[184]. Wir ersehen hieraus, daß solche Spiele, ebenso wie wir es bei Gesang, Musik und Tanz gefunden haben, zur Belustigung der Großen aufgeführt wurden.

Jemandem einen bösen Streich spielen, heißt (aram.) רחך. Die Beispiele, die wir aus diesem Genre kennen, sind teils böswilliger, teils gutartiger Natur[185].

Einschneidender für das Leben ist die Kategorie des Spaßmachens (aram. בְּדַח). Es gab berufsmäßige Spaßmacher (בדוחי, später בדחן), die es sich zur Aufgabe machten, die mißmutigen Menschen zu erheitern (בַּדֵּחַ). Sie taten dies gewiß gegen Bezahlung, aber in den uns bekannten Fällen geschieht es rein aus Menschenliebe, und diese Art Lustigmacherei wurde für sehr verdienstlich gehalten[186]. Nichts anderes als die Erheiterung des betrübten Gemütes seines Lehrers bezweckte auch das oben berichtete Messerspiel Levis. Da es aber für besonders verdienstlich galt, Braut und Bräutigam zu ergötzen, so wurden die meisten Späße, diesmal auch von gelehrten Rabbinen, bei Hochzeiten zum besten gegeben, und der Spaß wurde manchmal so arg getrieben, daß man Mittel ersann, ihn einzudämmen (vgl. Bd. II, S. 41)[187]. Von religionsgesetzlichem Standpunkte aus, ob nämlich diese Art Lustbarkeit in den trüben Zeiten der Unterjochung gestattet sei oder nicht, rangiert der Spaß zusammen mit dem Gesange und wird dem Begriffe „Spiel" (שחוק) untergeordnet[188]. Aber die Rabbinen selbst trugen kein Bedenken, harmlose Späße zu machen, und von dem Schulhaupt Raba z. B. ist es bekannt, daß er vor Beginn des Vortrages erst spaßhafte Worte an die Versammlung richtete, die wohlgefällig aufgenommen wurden[189]. Anders erging es dem witzigen Bar-Kappara, dem von Rabbi ob seiner kaustischen Witze, die oft verletzend waren, ein Verweis erteilt wurde[190].

Der soeben genannte Bar-Kappara pflegte auch pointierte Verse zu schmieden. Solche „poetische Worte" (דברי פיוטין)[191] konnten natürlich gegebenenfalls recht spaßig wirken. Die instrumentale Musik, das haben wir bereits gesehen (S. 99), wurde hauptsächlich von Spöttern (לצים) betrieben; allerdings verdienen diese den Namen nur dann, wenn sie zugleich Spottverse sangen[192].

252. Schwänke. Das oben berührte Fackel-, Messer- und Becherspiel kann ebenso als Schwank bezeichnet werden. Diese Gattung ist in unseren Quellen, da sie ernsten Charakters sind, wenig zahlreich vertreten. Eine Kategorie des hand-

greiflichen Schwankes heißt אחיזת עינים Täuschung der Augen oder Blendwerk; mit diesem Worte deuten einige Rabbinen das biblische מעונן (Dt 18,10. 14), das also nach ihnen einen Mann bedeutet, „der den Leuten die Augen verschließt, indem er ihnen etwas Wunderbares zu zeigen vorgibt, in Wirklichkeit aber nichts tut". Die gut biblischen Bezeichnungen נחשים = Mantiker und חברים = Zauberer kommen auch in unserer Zeit vor, und daneben eine Anzahl neuer Bezeichnungen[193]. Als klassisches Beispiel für die „Augenfängerei" dient, wie es scheint, ein häufigeres Vorkommnis: der Gaukler zeigt das Feld voller Gurken und Melonen — und es ist keine einzige darauf; die Probe wäre erbracht, wenn der Gaukler den Gegenstand seiner Trugbilder auch essen könnte![194] RJosua bChananja, in seiner Eigenschaft als Synedrialmitglied, das auch die Schliche und Betrügereien der Gaukler kennen muß (vgl. Bd. II, S. 369), behauptete von sich, er könne aus Gurken und Melonen Rehe und Hirsche machen, und zwar nicht bloß für den Augenblick, sondern so, daß sie auch am Leben blieben[195]. Ähnliches wird von den ersten Christen und von Jesus selbst erzählt. Der berühmte RJannai erzählt, er habe auf der Straße von Sepphoris gesehen, wie ein „Ketzer" (מין Judenchrist) eine Erdscholle in die Höhe warf, und als sie herunterfiel, ward ein Kalb daraus. Die, wie es scheint, sofort einsetzende Skepsis hat es herausgebracht, daß der Mann einen Hirtenjungen in den Kuhstall gesandt hatte, dem er diebisch ein Kalb entnahm[196]. Ein anderer „Ketzer", ebenfalls in Sepphoris, wurde bei dem nämlichen Manöver, wie es scheint, nicht ertappt; als nun ein Rabbi, namens Chinna bChananja, das von ihm Gesehene seinem Vater berichtete, sagte der kluge Mann: Wenn du davon gegessen hast, ist es Wirklichkeit (מעשה), wo nicht, ist es Blendwerk (אחיזת עינים)[197]. Das Kunststück des Essens wurde, so scheint es, vollbracht, denn derselbe gläubige Rabbi, RChanina, zusammen mit R'Ošaja, erschufen sich, mit Hilfe des „Schöpfungsbuches", alle Freitag ein Kalb, das sie hernach, wenn es groß und fett wurde, verzehrten[198]; doch wird diese Anekdote mit der früheren nicht in Verbindung gebracht. Der große babylonische Lehrer RAši will gesehen haben, daß ein zu seiner Zeit bekannter Zauberer — er hieß Vater des Ḳarna — beim

Schnäuzen Seidenbänder aus der Nase zog[199], nicht wunderlicher als das von einigen Männern berichtete Feuerspeien, das im ganzen Altertum geglaubt wurde[200]. Rab erzählte dem RChijja — große Männer beide, und bei diesen Wundergeschichten sollen die Namen der Berichterstatter nicht verschwiegen werden — er habe gesehen, wie ein Araber (טייעא s. Bd. II, S. 359) sein Schwert zog und sein Kamel zerhaute; dann klingelte er ihm mit der Schelle (טבלא oben S. 92) und siehe, es richtete sich auf! Darauf jener: Hast du auch Blut und Mist (vom verendenden Tiere) gesehen? Nein? Also wars Blendwerk![201] Dem Ze'iri passierte es einmal, daß er in dem zauberkräftigen Alexandrien einen Esel kaufte; als er ihn beim Wasser tränken wollte, siehe, da löste sich (פשר) der Spuk, und aus dem Esel wurde eine gewisse Art Brückenbrett; da sagte man ihm: Wärest du nicht Ze'iri, hätten wir dein Kaufgeld nicht zurückgegeben, denn wie kann man in dieser berüchtigten Stadt etwas kaufen, ohne es vorher im Wasser geprüft zu haben[202]. Wir bemerken dazu, daß die Juden wahrscheinlich Ägypten als von Gauklerei durchsetzt kannten[203]; auch ist es uns wertvoll zu erfahren, welches Gegenmittel zur Lösung (פשר) des Bannes angewendet wurde[204]. Eine Täuschung, die einmal auch heilbringend war, soll noch erzählt werden. Ein Mann fiel einmal so unglücklich vom Dache herunter, daß ihm der Bauch platzte und die Gedärme austraten. Dies sah ein „Aramäer“ (vgl. oben Araber), nahm dessen Sohn und tat durch Blendwerk so, als ob er ihn schlachten würde. Der geängstigte Vater seufzte bei dem schauerlichen Anblick tief auf, und seine Gedärme traten nun zurück, worauf ihm der Bauch vernäht wurde[205].

Unter dem Namen אנקטמין oder נקטמין = ὄνος κατ᾽ ὦμον, d. i. Esel auf der Schulter, kannte man eine Eselsfigur der Possenreißer, die auf der Schulter getragen wurde und mit farbigen Zeugen behangen war[206]. Etwas Ähnliches birgt sich unter מְרַכֵּף, von welchem wir nur so viel wissen, daß es in irgendwelcher Beziehung zum Sänger (זַמָּר) stand, hier also zum Possenreißer, der zugleich Gesänge vortrug, ferner daß es, dem Namen nach, irgendein Gerät war, auf dem man sitzen oder reiten konnte, nach der Tradition ein hölzernes Pferd, auf welchem der mit bunten, bis zur Erde reichenden Kleidern

bekleidete Spaßmacher saß und die Menge belustigte[207]. Originell sind die automatischen Sprechmaschinen, namentlich eine, die man „des Hundes eigene Stimme“ (κυνὸς αὐτοφωνία) nannte, und die entweder syrische oder ägyptische, wenn nicht gar des Palästiners Oinomaos Erfindung war. Namentlich Götterbilder ließ man in eindrucksvoller Weise automatisch sprechen. Griechische Quellen bezeugen, daß die Sprechmaschine in jüdischen Kreisen bekannt war. Darauf nun scheint zu beruhen, daß das in II Kön 17,31 erwähnte Idol der Awwäer, namens Nibchan (נבחן, Var. für die rezipierte Lesart נבחז), appellativisch נַבְחָן = der Bellende, *latrator*, in beiden Talmuden für einen Hund gehalten wird, d. i. für eine Götterfigur in Gestalt eines bellenden Hundes[208]. All die künstlichen Vorrichtungen zu Taschenspielerstreichen und Gaukeleien belegte man mit dem Namen מנגנון = μάγγανον Zauber- oder Betrugsmittel. Es ist eines der gebräuchlichsten Fremdworte in unserem Schrifttum[209], ein sprechender Beweis für die Häufigkeit der mit ihm bezeichneten Vorkommnisse. So wird z. B. das für den Laien unfaßliche Maschinenwerk des berühmten Salomonischen Thrones bezeichnet, auf welchem, wenn der König sich darauf setzte, die Tiere plötzlich lebendig und sogar redebegabt wurden[210]. Häuser- und Palastbauten im Meere wurden denselben Zaubermitteln zugeschrieben[211]. Einmal wird ausdrücklich gesagt, daß sich die Maschinenwerke geräuschvoll wälzten (aram. פקע) und daß sich mit ihnen ein großer Drache wälzte[212], gewissermaßen die treibende Kraft der unbegreiflichen Maschinerie. Daß aus den von Aron ins Feuer geworfenen Goldstücken ein lebendes Kalb (das goldene Kalb der Wüste) hervorging, konnte nur durch die Dazwischenkunft des Satans (vgl. oben S. 101 den tanzenden Satan) geschehen sein[213], aber die Wortführer der Juden, wie sich's bereits oben gezeigt hat, waren rationell genug, um all den Gaukeleien jede Wirklichkeit (ממש, *ממש*) einfach abzusprechen[214].

253. Kinderspiele. Eine zusammenhängende Erzählung, die hier wiedergegeben werden soll, führt uns sofort auf die Straße, vor das Stadttor, wo wir die lustige Schar der spielenden Kinder erblicken, mit ihrem Hange zum lärmenden Geschrei, zur Musik, zu gemeinschaftlichen Unternehmungen und endlich zu der kindlich

übermütigen Verhöhnung des Alters. In einem vornehmen Hause zu Sepphoris wurde das Beschneidungsfest eines Söhnchens abgehalten, zu welchem auch aus dem benachbarten ʿEn Thĕʒēna Gäste kamen — den Hausherrn zu ehren (כַּבֵּד), lautet der Ausdruck. Unter ihnen kam auch RSimeon bChălaftha. Im Tore der Stadt angekommen, vernahmen sie Stimmen von Kindern, die da standen und vor einem Gehöfte sich belustigten (רחך s. oben S. 104). Als sie des dicken und festlich geputzten (vgl. S. 56) RSimeons ansichtig wurden, riefen sie ihm zu: Du rührst dich nicht von da, es sei denn, du hättest uns ein wenig getanzt (רקד). Dieser aber sprach: Das paßt zu mir nicht, denn ich bin ein alter Mann. Er schrie sie zwar an, aber sie rührten sich nicht von der Stelle und ließen nicht nach. Der Rabbi erhob seine Augen, und siehe, das Gehöfte drohte einzustürzen. Da sprach er zu den Kindern: Singet im Chore mit (ענה oben S. 79), was ich euch vorsagen werde, dann gehet, saget dem Herrn dieses Gehöftes, er möge, wenn er bisher geschlafen hat, aufwachen, denn süß ist der Anfang des Fehlers, aber bitter sein Ende (er hat den Kinderrummel offenbar dem nachlässigen Hausherrn zur Last gelegt). Von den Kinderstimmen erwachte der Hausherr tatsächlich, ging hinaus und fiel auf die Knie. Er sprach: Rabbi, ich bitte dich, sieh nicht auf das Treiben dieser törichten Kinder! Schluß: Der Rabbi half ihm, den Ruin seines Hauses aufzuhalten[215].

Wir können die üblichen Kinderspiele wie folgt spezifizieren. 1. Straßenlärm, Singen, Springen und Tanzen, wie soeben berichtet wurde[216]. 2. Toninstrumente, wie קרקש Klapper, זוג Schelle usw.[217]. 3. Wort- und Rätselspiel (חידה), Nachahmung der Schule der Großen[218]. 4. Astragalus-Spiel, noch im Mittelalter üblich, bei den Rabbinen wenigstens im Namen אסטרקלילא = ἀστραγάλιον erhalten[219]. 5. Reiten. Der Vater läßt den Sohn, zur Übung, auf dem Esel sitzen[220]. Steckenpferdspiel wird auch vorgekommen sein. 6. Nach dem, was oben (S. 102) über den Purimsprung gesagt wurde, haben die jüdischen Kinder auch den Kreisel (משוירתא) geschlagen. 7. Das Spiel mit zahmen Vögeln erwähnt schon die Bibel (Hiob 40,29, vgl. Barukh 3,17), und die Mischna erwähnt niedliche kleine Heuschrecken (חגב), die den Kindern zum Spiele dienten[221]. 8. Beliebt war,

wie bereits in No. 3 angedeutet, die Nachahmung des Tuns der Erwachsenen. Dahin gehört, daß die Kinder die Schalen nußartiger Früchte (Granatäpfel, Eichel, Nüsse) aushöhlten (חקק), um an ihnen ein Hohlmaß zu besitzen — sie maßen freilich nur Erde darin — oder aus den geteilten Schalen eine Wage herzurichten (התקין)[222]. Die Deputation großer Rabbinen, die einst in politischer Angelegenheit nach Rom kam und sich dort nicht gut auskannte, kam an eine Stelle, an welcher Kinder große Erdhaufen (גבשושין) aufgerichtet hatten, an denen sie demonstrierten, wie die Juden in Palästina von ihren Getreidehaufen die Hebe und den Zehent absonderten; freudig überrascht riefen die Rabbinen aus: Hier müssen Juden wohnen![223] Sie ahmten Totenklage und Begräbnis nach, indem sie eine Heuschrecke oder sonst ein kleines Tierchen zu Grabe trugen[224]. 9. Waffen- oder Soldatenspiel, wenigstens werden die Büschel und Helme der Kinder erwähnt[225]. Hierher gehört das Turnen mit schweren runden Steinen, das Hieronymus (zu Zekharja 12,3) beschreibt[226]. 10. Man ahmte das Aufheben von Feigen für Sabbat nach, also eine Art Kochen, worin sich wohl in erster Reihe die Mädchen versuchten[227]. 11. Die Nuß ist überhaupt ein Spiel für Kinder[228], ohne daß wir wüßten, welcher Art dieses Spiel war. Die am Ende des Laubhüttenfestes frei gewordenen Paradiesäpfel (Ethrōgim) wurden ebenfalls Kindern geschenkt[229]. Daß sie am Paschaabend beschenkt wurden, wissen wir bereits (oben S. 39), und es waren Dinge, mit denen sie spielen konnten. 12 Ein sehr beliebtes Gesellschaftsspiel war das Ballwerfen, an welchem sich nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene beteiligten[230], genau so wie in Rom, wo dieses Spiel selbst in den höchsten Kreisen beliebt war[231]. Der Ort Tur-Simeon soll infolge Ballspiels zugrunde gegangen sein[232]. Das Mittel dieses Spieles, der Ball, kommt unter seinem hebr. (כַּדּוּר)[233] und unter seinem gr. Namen (ספירא = σφαῖρα)[234] vor, und da die Lateiner fünf verschiedene Arten von Bällen nennen, so ist es nicht unmöglich, daß die zwei Namen auch zwei verschiedene Sachen bezeichnen. Wiederholt wird der Ball der Mädchen erwähnt[235]; dies geschieht nicht darum, weil das Ballspiel auf das weibliche Geschlecht beschränkt war — Männer haben sich gewiß mehr daran beteiligt — sondern weil dessen aggadische

Erwähnung zufällig sich an die Bibelstelle כדרבנות (Ḳohel 12,11) anschließt[236]. Man spielte (שִׂחֵק) mit dem Ball entweder so, daß mehrere ihn sich zuwarfen (*datatim ludere* זורק), wobei der Ball von Hand zu Hand kollerte (מתכדרר), von der anderen Partei aufgefangen wurde (מְקַבֵּל), um dann schließlich in einer Hand zu ruhen (ניח), oder man warf ihn in die Höhe (gr. οὐρανία), oder aber warf man ihn kräftig an die Wand (בירל, gr. ἀπόρραξις, *expulsim ludere*), von wo er heftig zurückprallte, um neuerdings mit der flachen Hand zurückgeschlagen zu werden. Beim Zurückprallen kann der Ball unglücklicherweise einen Menschen töten; beim Zuwerfen — am Sabbat — kann er so der Hand entfahren (יצא), daß er über die Sabbatgrenze hinausgeht; beim Werfen in die Höhe kann in derselben Weise eine Sabbatverletzung erfolgen — Dinge, die in unseren Quellen halakhisch erörtert werden, ein Zeichen, daß man mit diesem Spiel, und nicht zuletzt mit dem Spiel am Sabbat, rechnen mußte[237].

254. Glücksspiele. 1. An oberster Stelle steht das Würfelspiel, das bereits bei Indern und Ägyptern gebräuchlich war, das aber die Juden aus der Hand der Griechen erhielten, denn sie bezeichnen es mit dem gr. Namen קוביא = κυβεία[238]. Da man um einen Einsatz spielte und der beste Wurf rein vom Zufall abhing, so hatte dies Spiel alle Eigenschaften eines Hasardspieles, das in Rom in älterer Zeit gesetzlich verboten und nur ausnahmsweise gestattet war. Der Würfelspieler (מְשַׂחֵק בקוביא, קוביוסטוס = κυβευτής) war also auch den Juden ein gesellschaftlich Diffamierter und vor Gericht ein zur Zeugenschaft unfähiger Mann, nach Ansicht eines Lehrers jedoch mit der Einschränkung auf einen Würfelspieler von Profession, der keinem andern Erwerbszweig nachging[239]. Er wird an manchen Stellen mit auf Zins Leihenden und Taubenflüge Veranstaltenden (w. unten) in eine Kategorie gestellt, sonst aber trifft man die Redensart „Dieb oder Würfelspieler" an[240]. Das durch Hasardspiel gewonnene Geld erklärt die talmudische Jurisprudenz für אסמכתא, d. i. für bloßes Hinhalten oder Anerbieten seitens des Verlustträgers, der sicherlich selbst gewinnen möchte und seine Habe nicht ernstlich hingibt, weshalb denn solcher Gewinn ungültig und der Gewinner diffamiert sei[241]; nach einer anderen Motivierung ist er diffamiert, weil er sich mit der „Kultur der

Welt" (mit den Erfordernissen der ehrlichen Arbeit) nicht beschäftige[242]. 2. Auch die oben (S. 108) genannten Knöchel, ursprünglich harmlos, wurden zum Glücksspiel ausgebildet. 3. Das Brettspiel (פספס = ψῆφος = *calculus*) dient den Rabbinen zur Erklärung von קוביא (No. 1), was es aber nicht ist, sondern ein selbständiges Glücksspiel. Immerhin folgt aus der Erklärung, daß den Rabbinen das Brettspiel bekannter war als das Würfelspiel. Da jene Worte der Rabbinen auch sonst von Interesse sind, so mögen sie hier vollinhaltlich folgen: „Der da spielt mit Würfeln — das ist der, der da spielt mit *psēphos*; einerlei, ob einer spielt mit *psēphos* oder mit Nuß- und Granatenschalen. Nie kann er das gut machen, es sei denn, er zerbreche seine *psēphos*-Steine und kehre in sich mit vollständiger Einkehr"[243]. Über den Grund der harten Beurteilung des Steinchenspielers erfahren wir nichts, jedoch hören wir das Detail, daß er mit der Linken rechnet (חשב), während er mit der Rechten (den Einsatz) hinhält (סמך), d. i. den Gewinn eigentlich sich selbst sichern möchte[244]. Der ψῆφος ist ein Steinchen im Brettspiel, und nach diesem Steinchen nannten die Juden das ganze Spiel; dazu gehörte natürlich ein durch direkte und transverse Linien in Felder geteiltes, also einem Schachbrett ähnlich sehendes Spielbrett[245]. Dieses Spielfeld bewirkte es, daß die mittelalterlichen Autoren פספס mit fr. *mérelle* Mühlenspiel wiedergeben[246], was nur *cum grano salis* richtig ist. Die Steinchen selbst waren, wie aus obigem zu ersehen, gebrechlich, und noch mehr war das der Fall, wenn man sich mit Nuß- und Granatenschalen aushalf[247]. 4. Von der Mischna gleichfalls diffamiert werden die „Taubenflügeveranstalter" (מפריחי יונים)[248], von den Tannaiten selbst als Leute bezeichnet, welche die Tauben (zum Wettflug) abrichten oder reizen (המרה) oder fliegen machen (המרה nach Hiob 39,18 bedeutet vielleicht in die Höhe fliegen); doch scheint die Kategorie von Leuten, welche „die Tauben abrichten", neben denen, welche „die Tauben fliegen machen", selbständig zu existieren, so daß wir es mit zwei Arten von Wettflügen zu tun hätten. Solches Wettrennen wurde übrigens auch mit anderen Tieren, mit Haus- und Waldtieren und mit allerlei Vögeln veranstaltet[249]. Die babylonische Tradition[250] war im Zweifel darüber, was „Taubenflügeveranstalter"

bedeutet; einerseits hieß es in den Schulen, der Begriff besage, „wenn deine Taube meine Taube überholt“ (קִדֵּם), [werde ich dir so und soviel zahlen]; andererseits aber teilt sie die Einzelansicht mit, daß sie durch einen Lockvogel (ארא) Tauben entwendeten (הפריח fortfliegen machen), so daß gar nicht von einem Wettfluge gesprochen worden wäre. Aber noch sicherer als aus der Worterklärung resultiert die Tatsache des Wettfluges aus dem Umstande, daß dieser Begriff von vielen in jenes Wort hineingelegt wurde. Daß aber das Wetten überhaupt zu den Erscheinungen des Lebens gehörte, beweist der hierfür vorhandene talmudische Ausdruck המרה[251]. 5. Von dem vorhin genannten פסיפס = ψῆφος wurde im jüdischen Idiom das Wort פיס (aram. פייסא) = Los und הפיס = losen gebildet[252]. Im Heiligtum war das Losen der Priester um die einzelnen Dienstverrichtungen ein alltägliches Ereignis, das auch an Feiertagen nicht aufhörte. Man sprach hierbei vom ersten, vom zweiten usw. Lose, von vier und mehr Losen, vom Losen um einen bestimmten Gegenstand (z. B. die Aschenreinigung des Altares, das Verbrennen des Fettes usw.), von den für einzelne Personen oder Gruppen zuerkannten Losanteilen und endlich von dem an bestimmten Tagen vorzunehmenden Losen. All das ist auch für das private Leben anzusprechen. Da wird z. B. über ein Kleidungsstück gelost[253]. Ein Losen, das ausdrücklich als eine Abart des Glücksspieles (קוביא) bezeichnet wird, fand behufs Verteilung der Portionen (vgl. S. 57) bei Tische statt; es loste der Vater mit seinen Kindern und Hausleuten, der Wirt mit seinen Gästen, die Gäste losten unter sich, und ebenso die Paranymphen (Bd. II, S. 38) und alle Hochzeitsgäste unter sich und wohl auch mit dem Bräutigam, der die Kosten dieses Mahles trug[254]. In derselben Beziehung wird auch gesagt, es sei (den Priestern am Sabbat) gestattet, zur Erlangung der Heiligtümer Lose (חלשים) zu werfen (הטיל); das Material dieser Lose war, wie das Wort zeigt, ein Pergamentstück[255]. Es werden in unserem Schrifttum auch die biblischen Ausdrücke גורל חבל פור erörtert und hier und da angewandt[256]. *Gōrāl* und *pajjās* waren erweislich aus Stein, *chēleš*, wie gesagt, aus Leder, *chēbel* ist ein zum Messen gebrauchter Strick, *pur* endlich dachte man sich als einen Zettel oder einen Scherben, den man mit

dem Finger aus der Urne holte (צבע)[257]. Die im Heiligtum in Verwendung gewesene Urne hieß קלפי = κάλπη (Bd. II, S. 294). Es wurden aber auch Holzstücke (aram. גואין) zum Losen gebraucht[258]. Einen Zettel, ein Blatt aus der Schreibtafel, bekannt unter dem Namen פיטקין oder פיתקין = πιττάκιον, treffen wir ebenfalls häufig als Mittel des Losens an[259]. 6. Sehr gewöhnlich war das Spiel mit Nüssen und Äpfeln, das nicht allein den Kindern (oben S. 109), sondern auch den Frauen Freude machte; die Quellen erwähnen es in bezug auf die Frauen, denen dieses Spiel am Sabbat verwehrt wurde, nicht des Geräusches wegen, das die geschobenen und aufeinanderschlagenden Nüsse immerhin machten, was bei Äpfeln wegfällt, sondern weil man leicht dazu kam, zur Aufnahme der rollenden Frucht Gruben (גומות) zu machen[260]. In der Hand der Frauen wird dieses Spiel zu einem gewinnbringenden Betrieb ausgebildet worden sein, denn was sie gewannen, konnten sie im Haushalte gut verwerten. 7. 8. Einmal bloß wird in Babylonien das Hündchenspiel und das Nerdschir (נרדשיר) erwähnt, letzteres ein Brettspiel, das der Sassanide Ardešir Ḃabekan erfunden haben soll[261]. 9. אסקינדרי = χόνδροι = *tesserae*; so hießen die Würfel zu mehreren Arten Hasardspielen[262].

255. Gymnastische Spiele. Außer dem oben (S. 109) erwähnten Turnen, einem Berichte entnommen, den wir übrigens nur einer außerjüdischen Quelle verdanken, erfahren wir von Leibesübungen bei den Juden fast gar nichts. Immerhin aber mußten sie inmitten der heidnischen Bevölkerung, namentlich inmitten der Hellenen, unter denen sie lebten, mit der Sache selbst zur Genüge bekannt werden und hatten oft Gelegenheit, von den gymnastischen Spielen zu sprechen, wenn sie selbst sie auch nicht übten. Die Phrase: „Ein Kampfspiel (אגון = ἀγών) wird in der Stadt abgehalten“[263] wird auch in jüdischem Munde laut. Die von den öffentlichen Kampfspielen mächtig ergriffenen Aggadisten schildern diese wiederholt. Besonders exakt ist folgende Bemerkung: Zwei treten in den Agon ein, und man weiß nicht, wer da siegen (נצח) werde; kommt aber der eine von ihnen mit dem Palmzweig (באיין, באגון = βαΐον) in der Hand, weiß alle Welt, daß er der Sieger ist[264]. Den Juden waren etwa die nachfolgenden Wettkämpfe bekannt.

1. Das Turnen (התעמל oben Bd. I, S. 230). 2. 3. Das Wettrennen (ריצה, auch דרומים = δρόμος), dessen oberste Art, das Pferderennen, im Hippodrom (איפודרומים = ἱππόδρομος) durch den obligaten Wagenlenker (הניוכם = ἡνίοχος) stattfand, und das Schwimmen (שיט)[265]. Spöttische Zurufe der Kämpfenden wurden laut, besonders wenn am Ende die Mühe vergeblich war. Die Rennbahn (דרומים = δρόμος) galt typisch als der Versammlungsort vieler Menschen[266]. Die berufsmäßigen Schnelläufer (רהטנין, רטנין) und deren Bekleidung sind uns bereits von früher her bekannt (Bd. I, S. 167). 4. Gladiatoren, oder, wie man sie griechisch nannte, Athleten (אתליטין pl. von ἀθλητής) und Einzelkämpfer (מנומכים = μονομάχος) schweben den Aggadisten oft vor, und es gingen welche auch aus der Mitte des Judentums hervor (s. Bd. I, S. 247 לודין = *ludarii*)[267]. Der von Sieg begleitete Gladiator bekam als Zeugnis eine kleine Tafel mit der Aufschrift *spectatus*; darum die Bemerkung des Midrasch: Sei du lieber unter den Schauenden (רואין) und nicht unter den Geschauten (נראין), unter den Zusehern (טברי = θεωροί) und nicht unter den Tierhetzern (קינגאי = κυνηγοί)[268]. Den Eintritt in den Kampf verkündete ein Hornsignal; den Sieger schmückte der Palmzweig (*palma gladiatoria*, באיין s. oben)[269]. Unter den Zuschauern pflegten sich auch Kaiser zu befinden, und in Zeiten des Niederganges traten sie sogar auf. So erwähnt denn auch der Midrasch, daß ein „Athlet“ mit dem Sohne des Kaisers rang (התגושש); plötzlich erhob er seine Augen und bemerkte den Kaiser (in einer Loge) über sich stehen, da konnte er nicht umhin, sich vor ihm niederzuwerfen (הרפיש vgl. oben S. 10)[270]. Der Kaiser hatte bekanntlich das Begnadigungsrecht. So erzählt nun der Midrasch: Zwei Athleten rangen verzweifelt vor dem „König“; der König kann sie trennen (פרש) oder nicht, je nachdem wie er will; mittlerweile obsiegte (התחזק) einer über den andern und wollte ihn töten (הרג); da schrie jener und sagte: Möchte doch jemand für mich bitten beim König![271] Manchmal war es ein ungleicher Kampf, denn es standen sich ein Starker (גבור) und ein Schwacher (חלש) gegenüber; der Starke siegt, auch wenn er unten zu liegen kommt, und wie erst, wenn er oben, der Schwache unten liegt. Es kam vor, daß der unterliegende Athlet dem Sieger die Hand küßte, um seine Gnade zu erlangen[272]. Da

der Gladiator gewöhnlich ein Mann des Sklavenstandes war, so heißt es von ihm mit Recht, daß er kein Testament machen könne, und dasselbe findet sich auch im syrisch-griechischen Rechte[273]. Diese rohen Sklaven suchten überall Zank und Streit, und auch ihre Frauen waren vor ihren Streichen nicht sicher. So ein Faustkämpfer (גבור) hatte einst einen Mann mit einer Ohrfeige, die er ihm mit der Faust (מרתיק) versetzt hatte, getötet; die Frau zu Hause erleidet dasselbe von ihm Tag für Tag, und sie besteht dabei ganz gut! Verwundert sprach zu ihr die mitleidig tuende Nachbarin: Wie groß muß doch deine Kraft sein; alle Athleten und Faustkämpfer sterben von éinem Faustschlag, von éiner Ohrfeige, die er ihnen erteilt, und du — wieviel wirst du von ihm geprügelt (לקה) und du lebst noch! Da erwiderte die Frau: Die er schlägt (הכה), schlägt er mit voller Wucht (חֵמָה) und mit voller Kraft (כֹּחַ), mich aber schlägt er im Verhältnis meiner Kräfte[274]. — 5. Das Pfeilschießen als Leibesübung muß den Juden bekannt gewesen sein, denn sie gebrauchen für bh. מטרא das erklärende Wort (aram.) פלניבא, das zwar dunkel ist, aber jedenfalls zur Technik des Pfeilschießens gehört[275]. 6. Das Jagdvergnügen (s. Bd. II, S. 143) war zwar den Juden zur Genüge bekannt, konnte aber bei den Juden nicht zur Geltung kommen[276]. Das für „Jagd“ gebrauchte Wort (קנגיון = κυνήγιον, קניגיא = κυνηγία = *venatio*) bedeutet zugleich die römischen Tierhetzen, die den Juden erst recht verhaßt waren. Wie die Juden über die Tierhetzen dachten, bekundet der Satz in der Mischna: Man verkauft ihnen (den Heiden) nicht Bären und Löwen, überhaupt nichts, wodurch für die Menschen ein Schade entstehen kann[277].

256. Schauspiele. Das pharisäische und nachher rabbinische Judentum stand den öffentlichen Schauspielen, mit ihrer überschäumenden Lebenslust, ihrem eitlen Gepränge, ihrer Anleitung zur Sinnenlust und Unsittlichkeit, ihrem unter Applaus der Menge gut geheißenem Blutvergießen nicht nur mit Haß, sondern auch mit Verachtung gegenüber, ein Standpunkt, der sich mit dem der zeitgenössischen Kirchenväter völlig deckt[278]. Gleichwohl konnten die Juden den bei der heidnischen Bevölkerung so beliebten Schauspielen die Aufmerksamkeit nicht versagen, gehörten sie doch zu den aufdringlichsten Erscheinungen

8*

des Lebens, und mußten doch die Rabbinen, die das Leben ihrer Getreuen regulierten, auch für diese Erscheinungen Lehren und Vorschriften erteilen. Für uns resultieren daraus sehr bemerkenswerte Einzelheiten des römischen Schauspielwesens.

Ein direktes rabbinisches Verbot gegen Theater, Zirkus und Stadion knüpft an Lev 18,3, die Verpönung einer Menge römischer Schauspiele knüpft an Ps 1,1 (מושב לצים vgl. oben S. 104) an[279]. Bemerkenswert ist gleich der Ausdruck; während es heißt: „wer in die Theater der Heiden aufsteigt" (עלה), heißt es daneben: „wer in die Stadien und Zirkusse geht" (הלך)[280], woraus ohne weiteres zu schließen ist, daß die Juden die Theater als hochgelegen, die Rennbahnen und Arenen jedoch, wie natürlich, als in der Ebene liegend kannten. Die Mischna verbietet den Juden, am Baue eines Stadions teilzunehmen[281]. Ein Theater war ein zu kunstvolles Gebäude — es war zumindest ein gegliedertes Haus — als daß auch da die Juden als Bauleute hätten mitwirken können. Überdies lag das Stadion, die Rennbahn (דרומוס oben S. 114), der Spielplatz (קמפון = *campus*) draußen vor den Toren der Stadt, wo ein Bau sich eher den Blicken der Religionsgenossen entzieht, weshalb er denn verboten werden mußte. Auf den Spielplatz ging man hinaus (יצא, aram. נפק)[282]. Das Lehrhaus des REliezer [bHyrkanos] war wie ein Stadion (ריס) gebaut[283]. Es ist auch davon die Rede, daß man nach überseeischen Stadien fährt (פרש)[284], sehr aus dem Leben gegriffen, wenn man bedenkt, wie z. B. die olympischen Kampfspiele von allen Nationen beschickt wurden. Einer Kollekte zu Zwecken des Theaters ist oben (S. 67) gedacht worden. Dies ist alles, was wir über Bau und Anlage der Schauspielhäuser aus unsern Quellen erfahren.

Es wird versichert, daß die Töchter Israels keine Theater und Zirkusse besuchen[285]. Vielleicht ist dies im Hinblicke auf den Umstand gesagt, daß sonst das weibliche Geschlecht mit Vorliebe der edlen Kunst ergeben war (s. oben S. 83 und S. 87); möglich auch, daß die jüdischen Frauen besondere Ursache hatten, die Stätten des Lasters zu meiden. Denn was die Männer anlangt, so gab es immerhin selbst nach der strengen Auffassung der Rabbinen eine Gelegenheit, in der die Theater und Zirkusse mit Fug betreten wurden, und dies sogar am

Sabbat, wenn es nämlich galt, öffentliche Interessen (עסקי רבים) wahrzunehmen (פִּקּוּחַ)[286]. Dies stimmt mit den aus Josephus (B. J. 7, 3, 3 § 47) und aus sonstigen Nachrichten bekannten Tatsachen überein, daß Volksversammlungen in Theatern stattzufinden pflegten, weil sie die geräumigsten Gebäude des betreffenden Ortes waren. Man suchte auch sonst den wahrscheinlich faktisch geübten Besuch von Schauspielen mit allerlei Gründen zu beschönigen. Stadien, so heißt es, darf man besuchen, weil man schreit (צווח) und rettet, d. h. für den in der Tierhetze oder dem Ringkampfe (vgl. oben S. 114) verblutenden Kämpfer Gnade erfleht; Zirkusse, so heißt es weiter, darum, weil in ihnen die Kulturaufgaben der Stadt (ישוב מדינה) oder des Landes besprochen werden, dasselbe, was oben öffentliches Interesse hieß[287]. In den Stadien ist auch die Möglichkeit gegeben, den sicheren Tod eines Mannes bezeugen zu können, mit dem Zwecke, daß sich dessen Frau verheiraten dürfe[288]; da muß sicherlich an die zahlreichen jüdischen Opfer der Kampfspiele gedacht werden. Originell ist die Beurteilung der Schauspiele durch Rabbi Simeon bLakiš, einen Mann, der auch sonst dem öffentlichen Leben Konzessionen machte; wir müssen, sagte er, den Völkern Dank zollen, denn sie lassen in ihren Theatern und Zirkussen Mimen (w. unten) auftreten, an deren Spiele sie sich belustigen (שָׂחַק); wäre das nicht, müßten sie ihren Mutwillen aneinander auslassen und zu unnützem Streit kommen[289]. Welcher Art der angedeutete Mutwille war und wie er sich vornehmlich gegen die Juden richtete, erhellt aus der folgenden, kulturhistorisch überaus merkwürdigen aggadischen Stelle: „Es unterhalten sich an mir die im Tore Sitzenden“ (Ps 69,13) — das sind die Völker, die in den Theatern und Zirkussen sitzen; „und die Spottlieder der Trinker von berauschenden Getränken“ (Ps ebenda) — nachdem sie gegessen, getrunken und sich berauscht haben, sitzen sie, belustigen sich an mir und spotten meiner, sprechend: wir sind doch nicht auf Johannisbrot (vgl. Bd. I, S. 113) angewiesen wie die Juden! Ferner fragt einer den andern: Wieviel Jahre willst du leben? Antwort: Solange das Sabbatkleid der Juden dauert. Dann lassen sie ein mit den üblichen Kleidern aufgeputztes Kamel (vgl. S. 106) ins Theater kommen und wieder fragen sie einander: Warum

trauert dieses Tier? Antwort: Die Juden halten jetzt ihr Sabbatjahr, und da sie kein Gemüse haben, essen sie diesem die Disteln weg; darüber nun trauert es. Dann lassen sie den Mimus (w. unten) ins Theater kommen, und zwar mit entblößtem (d. i. rasiertem) Kopfe. Wieder fragen sie einander: Warum hat der den Kopf rasiert? Die Antwort gibt der Mimus: Die Juden da beobachten die Sabbattage, und was sie alle Tage der Woche erworben haben, verzehren sie am Sabbat; da ihnen aber das Holz zum Kochen fehlt (vgl. Bd. I, S. 85), zerbrechen sie ihre Bettstellen, um dabei zu kochen; somit schlafen sie auf der Erde und werden mit Staub überdeckt; darum nun müssen sie sich reichlich mit Öl salben und so ist das Öl teuer (wie soll ich nun Haar tragen, da kein Öl da ist)[290].

Trotz alle dem waren die Juden in zweifacher Weise am Theater beteiligt: als Teilunternehmer, die auf den Gewinn rechneten (החשׁב) [291], und als Bedienstete, wie es z. B. ein durch seinen Edelsinn hochgeschätzter Mann in Caesarea war [292]. Dieser Mann, der „fünfmal Sünder“ hieß, sich aber schließlich durch eine besonders edle Tat auszeichnete, hatte als Theaterangestellter täglich folgende fünf „Schandtaten“ zu verrichten: Buhldirnen zu mieten, das Theater aufzuputzen (שַׁפֵּר), die Gewänder ins Bad zu tragen, vor den Gästen zu klatschen und zu tanzen (Bd. I, S. 225) und vor ihnen eine schallgebende Figur (oben S. 107) ertönen zu lassen [293]. Es ist nicht ersichtlich, in welchem Verhältnis das Theater zum Bade steht, auch ist es nicht klar, ob vor den Theater- oder vor den Badegästen getanzt wurde. Aber kein Geringerer als Hillel „der Alte“ läßt denselben Konnex merken; als er nämlich von seinen Schülern befragt wurde, wieso er das Baden im Badehause eine göttliche Pflicht (מצוה) nennen könne? gab er zur Antwort: Die Kaiserbilder, die man in Theatern und Zirkussen aufstellt, werden von einem eigens dazu Angestellten gescheuert und gespült, wofür er nicht nur seinen Lebensunterhalt bekommt, sondern auch zu den Großen des Reichs gezählt wird — ich, der ich im Ebenbilde Gottes erschaffen wurde, wie sollte ich meiner Seele die Wohltat nicht erweisen[294]? Hiermit gewinnen wir auch eine Vorstellung von der Ausschmückung des Theaters, das natürlich ein schöner Bau war, dessen Säulen auch in unseren Quellen Erwähnung finden.

Außerdem ist im Theater ein Kultbild vorauszusetzen, denn es wird davon gesprochen, daß man im Theater, vielleicht nur an dem bestimmten „Theatertage“ (יום תיאטרון), der mit dem *dies natalis* des Theaters zusammenfallen dürfte, geopfert wird (זבח, kakophemistisch זבן, זבל) [295]. Dennoch waren Theater und Zirkusse von Juden voll [296], wie ein Aggadist klagt, was von dem in Rede stehenden Ägypten — auch der „Theatertag“ wird bezüglich Ägyptens erwähnt — mit seiner hochgebildeten und relativ glücklich lebenden Judenschaft sehr wohl glaublich ist.

Von dem ganzen Komplex des griechisch-römischen Schauspielwesens besitzen wir folgende Einzelheiten. a) Gebäude. 1. תיאטרון oder טיאטרון = θέατρον Theater, Mehrzahl טיאטראות, zur Verdeutlichung oft בתי טיאטראות „Theaterhäuser“, eine Beifügung, die auch beim Zirkus usw. erscheint[297]. Es wurde natürlich Eintrittsgeld erhoben, was von den Rabbinen wie folgt vermerkt wird: Auf vier Arten frißt das römische Reich die Wohlfahrt der Nation auf: durch Steuern, durch Bäder, durch Theater und durch Zölle[298]. Da sich die Juden von den Zirkussen so ziemlich fernhielten, werden sie unter anderem beschuldigt, die Einkünfte des Staates vermindert zu haben[299]. 2. *קרקס = κίρκος, Zirkus, von welchem formal nur so viel zu bemerken ist, daß es immer in der Mehrzahl und immer in Verbindung mit dem Theater steht[300]. 3. אצטדין = στάδιον Stadion, Plural אצטדיות und אצטדינין; letztere Form dient auch zur Bezeichnung des Begriffes: „gerade wie eine Rennbahn“ im Gegensatze zu einem krummen Wege[301]. Es wird der „Stadienstier“ genannt, d. i. der zur Tierhetze dienende Stier[302]. Vgl. Bären und Löwen S. 115, Vögel (viell. Hahn) S. 111. 4. Dasselbe auch unter dem einheimischen Namen *ris* (ריס), näher jedoch Pferderennplatz (s. oben S. 114 und Bd. II, S. 391). 5. קמפון oder קומפון = κάμπος = *campus* Ebene, Spielplatz, Waffenspielplatz (vgl. oben S. 116). Der Kämpfer war mit einem Schild (תרים Bd. II, S. 315) bewehrt, ritt ein Pferd, auf dessen Reitdecke (טפיט Bd. II, S. 126) er sich zuweilen aufstellte, vermutlich um den Kampfplatz besser zu überblicken[303]. Zahlreiches Volk sah dem Kampfspiele zu, darunter auch der „König“, begleitet von einer auserlesenen Schar von Kriegern, die prächtig, schöngelockt und tapfer waren wie er selbst[304]. Als ob wir uns in der

Ritterwelt des Mittelalters befänden, so wird auch im Midrasch das Ehrenurteil auf das Feld der Ritterkämpfe verlegt. Ein König, der auf mehrere Jahre in ein überseeisches Land reisen mußte und heiratsfähige Töchter zurückließ, fand sie bei seiner Rückkehr mit Männern lebend, und die Leute lispelten, des Königs Töchter hätten gebuhlt. Da ließ der König durch einen Herold (כרוז s. oben S. 81) verkünden: Alles Volk ziehe hinaus auf das „Feld"! Darauf ließ er seine Schwiegersöhne der Reihe nach vortreten, ließ sich ihren Petschaft (חותם) und ihr Handzeichen (סימנטירין = σημαντήριον) zeigen und überzeugte sich, daß seine Töchter dieselben Petschaften und Handzeichen führten und sprach: Meine Töchter versorgten sich selbst, und ihr saget, sie hätten gebuhlt![305] — b) Spiele und Spieler. Alle nun folgenden Nummern kommen in einem einzigen Texte vor, der wie folgt lautet: Wer in die Stadien und Zirkusse geht und sieht . . . (folgen die Namen der Spiele und Spieler), der vergeht sich gegen das Verbot bei Spöttern zu sitzen (מושב לצים Ps 1,1 vgl. oben S. 116)[306]. 6. 7. נחשים und חברים Mantiker und Zauberer (oben S. 105). Es kann auffallend sein, daß als Dinge, die im Theater und Zirkus zu sehen sind, in erster Linie Mantiker und Zauberer aufgeführt werden. Die Beilegung der Schwierigkeit besteht aber nicht darin, daß dem Juden, der alles unter den religiösen Gesichtspunkt stellt, Theater und Zirkus ein Götzenkult, mithin eine Zauberei sind[307], sondern darin, daß abweichend vom biblischen Sprachgebrauch, נחשים und חברים etwa Gaukler und Hanswurste sind. Auch die übrigen Nummern sind eine Reihe der Charaktermasken der Atellanen, denn die edleren Rollen in Theater und Zirkus bekamen die Juden kaum zu sehen[308]. 8. בוקיון *Bucco,* ein Hanswurst. 9. מופיון *Pappus,* dessen gewöhnlicher Gefährte. 10. מוקיון *Maccus,* ein Hanswurst von demselben Schlage; dieser auch in der Form מעקוצי[309]. 11. מוליון = *morio* Possenreißer. 12. סגרלין = *scurrae* Schalksnarren. 13. בלרין (בלורין) = *burrae* Possen. 14. בלריין = *burrula* (dasselbe; beides auch מלרין und מלריין geschrieben)[310]. 15. לוליין l. לודיין = *ludio* der Pantomime[311]. — An anderer Stelle werden genannt 16. der Einfaltspinsel (אמבותי = μαμάκουθος), der *Maccus* (s. No. 10) und 17. der Possenreißer (פלקא = φλύαξ -ακος), wie auch 18. der Narr (פרעה wahrscheinlich = *fatuus*)[312]. Noch immer an der-

selben Stelle figurieren ferner 19. חוקלא = δείκηλα Maske und 20. מרמוצי = μορμούς komische Larve[313]. — 21. 22. Wichtiger ist die ziemlich häufige Nennung des Mimus (מומים = μῖμος), dessen boshafte Schwänke und Maskerade uns sehr anschaulich geschildert werden (oben S. 117) und der in dem *mimarius* (מימר) einen entarteten Kollegen hatte[314]. 23. Auch die Larve (פורמא = *forma*) wird öfters erwähnt[315]. 24. Eine andere Art Larven hieß ברוקלי = *βρίκελοι, wie es scheint, über den ganzen Körper gebreitet[316].

Die Verstellung heißt „sich dem oder dem ähnlich machen" (התדמה aram. אידמי). Verwandlungen werden in unseren Quellen oft ausgesagt, z. B. von Gott, den Engeln, dem Satan (vgl. bei Tanz und Musik S. 100. 101), den Dämonen, vom Propheten Elia usw.[317], wie man sieht, von überirdischen Wesen, nicht von Menschen. Gott erscheint in mehreren Rollen (דמויות eigentlich = Ähnlichkeiten): als Kriegsheld, als greiser Gesetzeslehrer, als Bräutigam usw.[318]; die Götterbilder sind bloß Nachahmungen (דמאין aram. = צלמים vgl. *simulacra*)[319].

C. Feste.

257. Privatfeste. Die gesetzliche oder rituelle Seite der den Juden vorgeschriebenen Feste kann uns hier nicht beschäftigen, wohl aber verlohnt es sich, gewissen Äußerlichkeiten nachzugehen, mit denen sie begangen wurden. Die Begehung des Sabbats nämlich und aller Feste kann unendlich viel Züge aufweisen, die der Feier ein individuelles Gepräge verleihen[320]. So z. B. in der Sitte des Schickens von Geschenken (§ 238), oder darin, daß man am Sabbat hinausspaziert und die Felder besichtigt (Bd. II, S. 161). Einer pflegte am Rüsttag des Sabbats seine Lichter zu ordnen, der andre verrichtete zur Ehre des Tages andre Arbeiten und bereitete ihn in jeder Beziehung vor[321]. Von Šammai „dem Alten" wird erzählt, daß er sein Lebtag zu Ehren des Sabbats aß; hatte er nämlich, etwa schon am Sonntag, ein schönes Rind gefunden, sagte er, dies sei für Sabbat, fand er dann ein noch schöneres, aß er das erstere und hob auf (הניח) das letztere[322].

Wir hören, daß in Babylonien die Feste (מועדים) fröhlicher begangen wurden als in Palästina; die Ursache erblickte man

darin, daß die Babylonier arm waren, so daß sie sich ihres Lebens nur an den Festen erfreuen durften[323]; nach einer anderen Version hatte das darin seinen Grund, weil in Babylonien kein Fluch, d. i. kein Druck, die Festfreude störte[324]. Als Illustration wird angeführt, daß kein Festtag verging, ohne daß in Sepphoris eine Requirierungstruppe erschien, oder ohne daß in Tiberias — beide Städte waren damals Hauptsitze des palästinischen Judentums — der Statthalter, der Militärkommandant und der Profoß erschien[325], was nebenbei die Nachricht ergibt, daß die Festesfreude, die zu Tumulten hätte führen können, gewaltsam niedergehalten wurde. In Babylonien wurde den Frauen mit farbigen Gewändern, in Palästina mit geplätteten leinenen Gewändern aufgewartet[326].

Als private Feste haben wir all jene Anlässe anzusehen, an denen wir die Veranstaltung von Gastmählern wahrgenommen haben (oben S. 35). Es sind ihrer der Zahl nach etliche zwanzig. Obenan steht das Hochzeitsfest, durch welches das Haus in erster Reihe „Haus der Freude“ (בית השמחה) hieß; jeder andere Anlaß bewirkt nur eine gesellschaftliche Freude (שמחת מרעות), und dazu gibt es da noch zu unterscheiden, ob es ein Antrittsmahl (ארישתא) oder ein Revanchemahl (פורענא) ist; letzteres nämlich ist weniger freudigen Charakters[327]. Bloß das Freudenmahl allein stempelt diese Tage zu Festtagen (יום טוב, ימא טבא), die denselben Namen tragen wie die gesetzlich vorgeschriebenen Tage[328].

258. Römische Feste. Der römische Staatskalender unterscheidet öffentliche, lokale und private Feste (*feriae publicae*, *f. gentium* und *f. singularum*). Die Rabbinen nennen sie unterschiedslos איד (eigentlich aram. אידא = עידא) = Fest[329], führen aber mit Namen nur solche auf, die entweder zu den öffentlichen (No. 1—4) oder zu den privaten (No. 5—9) Festen gehören; jene waren die „Feste der vielen“ (רבים), diese „Feste der einzelnen“ (יחיד)[330]. Auch der fernere Unterschied zwischen Festen, welche auf einen bestimmten Kalendertag fallen (*feriae stativae*), und solchen, die erst festgesetzt werden mußten (*f. imperativae*), spiegelt sich in den Worten der Rabbinen wieder. Nach der Mischna nämlich ist drei Tage vor den heidnischen Festen der geschäftliche Verkehr mit Heiden verboten; dies will nun Nachum der Meder in den Ländern der (babylonischen)

Diaspora auf bloß einen Tag vor den Festen beschränkt wissen, worauf nun von den übrigen Rabbinen eine andere Erleichterung wie folgt zugegeben wird: Der Zeitraum von drei Tagen gilt nur von den feststehenden (קבועין) Festen, während bei nicht feststehenden nur der betreffende Tag allein verboten ist[331]. Dem Wesen nach wird auch von den lokalen Festen gesprochen: Eine Stadt hält (עשה) es, die andere nicht; eine Nation hält es, die andere nicht; eine Familie hält es, die andere nicht — nur mit denen, die es halten, ist der Geschäftsverkehr verboten. *Kalendae* (w. unten) werden zwar von allen gehalten, aber das Verbot besteht nur gegenüber den (kultisch) Dienenden (פולחין) [332]. Zur Erklärung diene, daß die *Kalendae*, ein allmonatlich wiederkehrender Feiertag, nicht öffentlich, sondern nur im Hause gefeiert wurden, und zwar mit einem Opfer an die Juno, der sie geheiligt waren; die rabbinische Stelle verrät nun, daß in dem verschwiegenen Heim dieses Opfer von so manchem Hausvater zurückgehalten wurde.

1. קלנדא, קלנדס = Καλάνδαι acc. pl. Καλάνδας = *Kalendae*, bei den Römern der Monatsanfang, besonders aber der 1. Januar, an welchem Tage auf dem Kapitolium ein feierliches Opfer dargebracht wurde. Dieses Fest wurde im ganzen römischen Reiche bis in das siebente Jahrhundert begangen[333]. Als dieses solenne, spezielle Januarfest fassen beide Talmude die in der Mischna erwähnten *Kalendae* auf; denn nicht nur erzählt der jerusalemische Talmud in Anknüpfung daran eine Mythe des *Januarius* (ייניברים) und seiner zwölf Söhne und gibt den Namen *Kalendas Januarias*, sondern er kennt auch den darauffolgenden Tag als μέλαινα ἡμέρα, d. i. *dies ater* = schwarzer (unglücklicher) Tag, was der 2. Januar als *dies postridianus* tatsächlich war. Beide Talmude lassen übrigens die *Kalendae* von Adam eingesetzt sein; als er nämlich die Nacht immer länger werden sah, geriet er in Angst, daß sich die Welt ob seiner Sünden verfinstern würde; als aber in der Wintersonnenwende (תקופה) die Tage länger wurden, rief er aus קלון דיאו καλόν und *dies* = schöner Tag! (im babylonischen Talmud entspricht ימים טובים) = und das sei der Ursprung der *Kalendae* (nach dem babylon. Talmud auch der Saturnalien, s. weiter unten), wodurch wir entschieden die jüdischen *Kalendae* als Jahresanfang auffassen müssen[334]. Eine alte Aggada erinnert

sich der Hauptfeste der Römer zu folgender Lehre: Ein Heide sagte zu RJochanan bZakkai: Wir haben Feste (מועדות), ihr habet Feste; wir haben Kalendae, Saturnalien und Kratesis, ihr habet Pascha, Pfingsten und Laubhüttenfest; welcher ist nun der Tag, dessen wir uns gemeinsam freuen (שמח) können? Antwort: Das ist der Tag, an welchem Regen fällt[335].

2. סטרנליא = Σατουρνάλια = *Saturnalia*, ein Fest ausgelassener Lust, namentlich auch der momentanen Sklavenbefreiung, vom 17. Dezember an zu Ehren des italischen Saatengottes Saturnus gefeiert. Auch hier wird bemerkt, daß die Saturnalien zwar von allen gefeiert werden, aber der Geschäftsverkehr nur mit denen verboten ist, die sie kultisch begehen[336], und da bezüglich der Frauen gefragt wird, ob auch sie in diesem Belange als Götzendienerinnen anzusehen seien[337], so folgt fast das Novum daraus, daß die Frauen am Saturnusopfer nicht beteiligt waren. Ein Lehrer meint, die Kalendae fallen acht Tage vor, die Saturnalien acht Tage nach der Wintersonnenwende[338], aber da scheint ihm ein Irrtum unterlaufen zu sein, denn in Wirklichkeit wäre eine solche Bemerkung bezüglich der Sigillarien (w. unten) am Platze, deren erste Tage mit den letzten der Saturnalien zusammenfallen, die sich aber noch um vier Tage über die Saturnalien ausdehnten; wenigstens kann das daraus geschlossen werden, daß der mit den Sigillarien verbundene Markt sich auf diese Zeit erstreckte. Von einem solchen Markt ist die Rede in den Worten: „Den RBebaj schickte RZeïra, damit er ihm ein kleines Gewebe an den Saturnalien von Beth-Šean (Skythopolis) kaufe“[339].

3. קרטסים[340] = Κράτησις = *imperium*, wörtlich Herrschaft, hier der *dies imperii* oder *natalis imperii*, der Geburtstag des römischen Prinzipats, der alljährlich am 16. April gefeiert wurde. Dieser Sachverhalt ist noch den Quellen bekannt: Kratesis ist der Tag, an welchem Rom die Herrschaft ergriff (אחז, תפס)[341], wenn auch die Definition durch sonstige Zutaten verdunkelt wird. Aus diesen Zutaten[342] mag immerhin noch der Satz herausgegriffen werden, wonach Rom die Herrschaft in den Tagen der Königin Kleopatra antrat, denn der Sieg bei Actium kann in der Tat als die Geburtsstunde des römischen Prinzipats angesehen werden. Josephus rechnet nach der *Aera Actiaca*

(Ant. 18,2, 1), und diese Ära war auch in syrischen Städten und in Phönizien in Gebrauch.

4. Der Regierungsantritt wurde auch für jeden Kaiser besonders gefeiert. Diese Feier birgt sich unter dem „Geburtstage" (יום גניסיא = γενέσια) der Könige, der in der Mischna genannt wird. Es ist der *natalis imperii* eines jeden Kaisers. Richtig umschreibt das ein tannaitischer Text mit „Tag eines jeden Königs"[343], und in demselben Sinne wird er auch so definiert: „Der Tag, an welchem man den König aufstellt"[344]. In der Untertänigkeit der Kaiserzeit muß auch der Hochzeitstag und der Tag, an welchem der Kaiser zum „Herrscher" (שלטון), d. i. zum Träger einer neuen Würde, etwa zum Tribun, gemacht wurde (נעשה), ja, selbst der Tag der Genesung aus einer Krankheit, festlich begangen worden sein, weshalb auch diese Tage als öffentliche Feste mit Marktverkehrverbot bezeichnet wurden[345].

5. 6. „Der Tag der Geburt und der Tag des Todes"[346], und zwar eines jeden Heiden, nicht nur des Königs. Bezüglich des Geburtstages wird auf das einzige biblische Beispiel, auf Gen 40,20, verwiesen[347], welches allerdings eines Königs Geburtstag ist, doch unterliegt es keinem Zweifel, daß auch Private ihren Geburtstag feierten[348]; die Römer taten das, indem sie dem Genius opferten[349]. Was aber den Sterbetag anlangt, so dürfte damit nicht der jährlich wiederkehrende Erinnerungstag, sondern der faktische Todestag gemeint sein, denn als kultische Feier dieses Tages galt nur das zu Ehren des Toten dargebrachte Räucherwerk (עשן) und die Verbrennung (שרפה *crematio*) des Leichnams[350], Dinge, die nur am faktischen Todestage angängig sind. Noch ein Drittes, nämlich die Ausstattung des Scheiterhaufens (*rogus*) mit den Utensilien des Toten und mit den beigesteuerten Geschenken des Gefolges, die alle mitverbrannt werden (שרף על)[351], wird erörtert, und nur wenn eine solche Ehrung (חשיבות) stattfindet, wird auch zum kultischen Handeln (פלח) vorgeschritten[352]. Am Begräbnistage wurde das Grab des Römers durch das Opfer eines Schweines geheiligt, die Familie und das Haus durch ein Opfer an die Laren lustriert, und der Tag selbst als *feriae denicales* heilig gehalten[353], Grund genug für die Juden, an ihm den Marktverkehr mit den Feiernden einzustellen. Bezüglich des Geburtstages (יום גנוסיא im eigentlichen

Sinne) verdient hervorgehoben zu werden, daß man ihn für einen Glückstag hielt, und der Krieger war überzeugt, daß er an diesem Tage nicht leicht fallen (נפל) könne[354].

7. Der Tag, an dem der Heide seinen Bart und seinen Schopf schert (oder auch so: an dem er seinen Kopf so schert, daß ihm ein Schopf bleibt)[355]. Entgegen dem natürlichen Sinn läßt der jerusalemische Talmud auch die Möglichkeit zu, daß die Erinnerung an den Tag des Bartscherens alljährlich gefeiert wurde[356]. Nach einer von den Griechen übernommenen Sitte pflegten die Römer den ersten Bart den Göttern zu weihen, aber nur der Tag der *depositio barbae,* nicht dessen Wiederkehr, wurde durch ein Opfer gefeiert[357]. Nächstdem kennen die Juden auch die Feier des den Kindern abgeschnittenen ersten Haares (תגלחת בנו), was durchaus den Tatsachen entspricht[358].

8. Der Tag der Landung (ἐκβατήρια der Griechen, vgl. ἐπιδήμια nach Rückkehr von der Reise)[359].

9. Der Tag, an dem der Heide aus dem Gefängnis gekommen ist (κατιτήρια der Griechen)[360]. „Nur dieser Tag und dieser Mann ist verboten", heißt es bezüglich der letzten drei Nummern.

10. Das Fest der Sigillarien (*sigillaria*) wurde oben bei No. 2 erwähnt. Es war ein Bilderfest, indem man einander unter anderen Geschenken besonders kleine Figuren *(sigilla)* aus Wachs oder Ton schenkte. Dieses Fest (סגלריון) figuriert in unseren Quellen nicht aus Anlaß des Marktverbotes, sondern gehört zu dem Gewirre von Possenspielen, die wir auf S. 120 behandelt haben. Es muß irgendeinen Zug aufweisen, der ihm diese Degradierung eintrug[361].

11. Daneben figuriert das סגלריא genannte Spiel, das am besten mit σαικλάρεις = *saeculares* (sc. *ludi*) wiederzugeben ist Die bekannte Säkularfeier der Römer wird außerdem im Talmud noch besonders geschildert, und nach dieser Schilderung wies sie einen derart burlesken Zug auf, daß sie von den Rabbinen ganz gut in die Reihe der Possenspiele gestellt werden konnte. Auf die Frage, warum das Fest der Säkularspiele von der Mischna nicht zu den Tagen mit Marktverbot gestellt wurde, antwortet der Talmud mit der richtigen Annahme, daß dorthin nur die jährlich wiederkehrenden Feste gehörten, nicht die Säkularfeier,

die nur einmal in siebzig Jahren stattfinde (ursprünglich, wie der Name besagt, als Jahrhundertfeier geplant, aber von den ehrgeizigen Kaisern auch in kleineren Intervallen gefeiert)[362].

12. Flüchtig wird das Fest der Hilarien (אלריא = ἱλάρια) erwähnt[363]. 13. In römischem Sinne wird das alle sieben Tage wiederkehrende Fest der Juden (der Sabbat) אורגיון = ὀργία Gottesdienst genannt[364]. 14. Oft wird des syrisch-griechischen Festes מיימס = μαιουμᾶς gedacht, genannt nach Majuma, der Hafenstadt von Gaza. Bei aller Ausgelassenheit der Teilnehmer hatte das Fest die gute Seite, Stämme und Völker zu vereinigen und zur Verbrüderung der Menschen beizutragen[365].

259. Persische Feste. Gleichsam als Anhang zu den syrisch-griechisch-römischen Festen, in aller Kürze, sozusagen in einem Satze, werden in beiden Talmuden[366] die medisch-persischen Feste aufgezählt. Einerseits die Verderbnis, in welcher die fremdartigen Namen uns überliefert worden sind, andererseits die mangelhafte Kenntnis, die wir von der neupersischen Religion der Sassanidenzeit besitzen, machen es unmöglich, diese Feste sicher zu identifizieren; höchstens, daß der eine oder der andere Name die Gleichung mit einem sicher bekannten persischen Feste zuläßt. Die Angabe des jerus. Talmud lautet: „Drei Feste (זמנים) gibt es in Babylonien und drei in Medien; jene heißen: 1. מוהרי (מהרקי) *muhri* (*muhrki*); 2. בנוני (באנון? syrisch heißt „erster *kanûn*“ der Monat Dezember, „zweiter *kanûn*“ der Monat Januar); 3. בנווחה (beide *kanûns?*); diese heißen: 4. ניסרדי (lies מוטרדי, מוסרדי); 5. תיריסקי (טירייסקי); 6. מתירקנה (lies מיהרקאני oder ähnlich); 7. נרום (so heißt es weiter) wird in *Parsi* (Provinz Persis) am 2. Adar, in Medien am 20. Adar gefeiert“. Nur dieser letztere Name ist sicher identifiziert; er bedeutet den *nawroz* oder *nauruz*, das Neujahr der Perser, welches im Monat *ferwardîn* (d. i. März = Adar) durch sechs Tage gefeiert wurde[367]. — Der babyl. Talmud setzt für die „Perser“ die Namen von vier Festen an, die im großen und ganzen mit denen in der palästinischen Quelle übereinstimmen, und gibt „den Leuten auf dem Felde“ (ארמאי דבאלא)[368] drei andere Feste, unter deren Namen nur ein neuer auftaucht, nämlich 8. אקניתא. Da wir über diese Feste nichts Besonderes beizubringen vermögen, so dürfte am besten sein, die Worte des Gaons Hai zu reprodu-

zieren, eines Mannes, der zwar um Jahrhunderte später lebte als jene talmudischen Worte gesprochen wurden, dennoch aber als im Lande selbst ansässiger und im Besitze der ununterbrochenen Überlieferung befindlicher Gelehrte in erster Reihe gehört zu werden verdient: „Und das sind die Feste (איד s. oben S. 122) der Perser, die erwähnt werden: *musardi*, *mihrkani*, *triaski* und *mahruz*. Von diesen sind *musardi* und *triaski* nicht mehr gebräuchlich, aber des *mihrkani* befleißigen sich jetzt noch die in Babylonien lebenden *Dilumer*, und es heißt *mihrgam* am Anfange des Sommers und des Winters. *Mahruz* aber ist der Neumondstag, ein im Persischen bekanntes Wort. Die „Aramäer" *di bala* sind die auf den Feldern und Triften lebenden Heiden (was auch in dem Worte חורבאלא = Feldochs = Auerochs steckt), und sie hatten und haben noch die folgenden Festtage: a) den *Mohri*tag, an welchem sie auf Heiratsverträge Siegel setzten[369]; b) die *Aḳniatha*tage; den Tag nämlich, an welchem einer ein Feld kauft (קנה), machen sie zum Feiertag, besuchen ihn und trinken bei ihm und lobpreisen ihre Götter, bis es ihnen gut scheint, aufzuhören[370]; c) *kanuni* ist der Eintritt des Monats *kanûn*, an welchem sie nämlich in ihre Häuser einziehen und sich alle versammeln, da sie früher zerstreut waren, der eine da, der andere dort; d) *ʿisri fādar*[371] ist der Tag, an welchem sie den Hütern ihrer Kleider Zehente bezahlen, denn diese „Aramäer" *di bala* pflegen auf den Straßen aufzulauern und zu rauben, während welcher Zeit ein Teil von ihnen als Hüter ihrer Sachen zu Hause bleibt; wenn sie nun (mit der Beute) nach Hause kommen, geben sie den Zehent (des Raubes) den Hütern und veranstalten einen Feiertag". In diesem durchaus originellen und glaubwürdigen Bericht erregt nur der eine Umstand einiges Mißtrauen, daß der eine Name von der hebräisch-aramäischen Wurzel קנה, ein anderer von einem syrischen Monat abgeleitet wird[372]; bedenkt man jedoch, daß in des Gaons engerer Heimat, in Babylonien, eben die Chaldäer oder Aramäer das autochthone Volk waren, so sind Festnamen aramäischen Ursprungs nicht nur verständlich, sondern auch notwendig zu erwarten. Ein Zug, der selbst die jüdischen Feste nachteilig beeinflußte, mag von dieser den Sinnesrausch hochhaltenden semitischen Urbevölkerung herrühren. In Babylonien prägte man das Wort: „Der

Ruin (סקבא) des Jahres ist das Fest“ (רגלא), d. i. im Essen und Trinken und Nichtstun des Feiertags verirrt man sich zur geschlechtlichen Sinneslust[373]. Das uralte Fest der Sakeen (Σακέα) bot Gelegenheit genug dazu[374].

Ein überaus lehrreicher Bericht über eine persische Opferzeremonie läßt uns mehr ahnen als wissen, bei welch außerordentlichen Gebräuchen die Juden assistieren und Zeugen sein mußten. Ifra Hormiz, die Mutter des Königs Šabur, sandte dem Schulhaupt Raba ein Geschenk (קורבנא vgl. S. 17), das dieser wahrscheinlich nach persischem Ritus zur Opferhandlung benutzen sollte. Um dem Zwang zu entgehen, ersann Raba folgendes indifferente Vorgehen: Er ließ durch zwei seiner Jünger zwei heidnische gleichalterige Jünglinge auftreiben — die Sache sollte damit an Nachdruck gewinnen — sie dorthin führen, wo das Meer jungfräuliche Erde auswirft (ein Jude sollte nämlich einen persischen Altar nicht berühren dürfen), wo auch neues (d. i. ungebrauchtes) Holz zu finden war; da wurde aus neuem Stahl Feuer angefacht und das Ganze im Sinne der wahren Religion als Opfer dargebracht[375].

Ein Leid, über das die babylonischen Juden zu klagen hatten, knüpft sich an ein Fest der neupersischen Feueranbeter oder Gueber (הַבָּרִין). Sie hatten nämlich ein bestimmtes Fest, an welchem sie nirgends als in ihrem „Feuerhause“ (d. i. Feuertempel) Licht oder Feuer brennen ließen; sie suchten also z. B. auch die Häuser der Juden daraufhin ab, ob nicht Licht oder Feuer bei ihnen unterhalten werde, so daß es den Juden schwer war, ihre Chanukkalichter vor ihnen zu verbergen[376]. Die schändliche Aufwühlung der jüdischen Gräber durch dieselben Gueber (Bd. II, S. 61) knüpft sich auch an eines ihrer Feste[377]. Zwei Erfordernisse der Feuerreligion, die nicht selten von Juden requiriert wurden, hießen קיוקי und דימונקי; man legt sie aus als „eine Art Kohlenpfannen, in denen jene Heiden an ihren Festtagen Feuer zu ihrem Kult hinaustrugen“[378]; aber nach einer anderen Erklärung ist קווקי ein Gerät gleichgültiger Art, nämlich eine Art tönernen Sturzes, der zu nächtlicher Zeit, wenn man schlafen geht, über die glimmenden Kohlen gestürzt wird, damit man vor Feuersbrunst sicher sei, und erst das zweite der genannten Geräte, דימינקי (oder רימינקי) wäre auch nach dieser

Erklärung eine Kohlenpfanne, die zum Rüstzeug des neupersischen Kultus gehört[379]. Zur Vermehrung der Verwirrung wird auch in Palästina das Gerät namens קווקין erwähnt, u. z. eines, auf welchem die Tyche (טיכי) von Rom eingemeißelt war[380]; und so muß zum Schlusse abermals betont werden, daß wir über die den persischen Kult betreffenden Dinge noch sehr mangelhaft unterrichtet sind.

XI. Schrift- und Buchwesen.

Literatur: Biblische Zeit s. WINER BRwb[3] 2, 420—425 *Schreibkunst*; NOWACK, Arch. 1, 279—290; BENZINGER, Arch. 288—291 (2. Aufl. 172—185); O. GEBHARDT, *Bibeltext des N. T.* in Prot. RE[3] 2, 728—773. — Allgemein: BLÜMNER, Technol. 1, 308—327. BECKER-GÖLL, Gallus[3] 2, 418—462. PH. BERGER, Histoire de l'écriture dans l'Antiquité, Paris 1891. *Brief* in PAULY-WISSOWA RE 3, 836—843 von DZIATZKO; ib. *Buch* 939—971 von demselben. TH. BIRT, Das antike Buchwesen, Berlin 1882. Derselbe: Die Buchrolle in der Kunst, Leipzig 1907. — Speziell: L. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, zwei Lieferungen, Leipzig 1870. 1871. L. BLAU, Zur Einleitung in die heilige Schrift (kurz „Zur Einleitung"), im 17. Jahresberichte der Landesrabbinerschule zu Budapest, 1894 (dasselbe auch ungarisch). Derselbe: Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte (kurz „Buchwesen"), im 25. Jahresberichte der Landesrabbinerschule zu Budapest, 1902 (dasselbe SA Straßb. 1902 und dasselbe auch ungarisch). Derselbe: Über den Einfluß des althebr. Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des Neuen Testaments und der Hexapla, in Berliner-Festschr., deutscher Teil, S. 41—49. Derselbe in Magyar Zsidó Szemle 1909, 26, 334—340 anläßlich der Besprechung von W. SCHUBART, Das Buch bei den Griechen und Römern, Berlin 1907. Derselbe: La letteratura moderna sul libro considerata dal punto di visto del libro Ebraico (SA aus Rivista Isr. V—VII), Firenze 1910. M. STEINSCHNEIDER, Gab es eine hebr. Kurzschrift? in Archiv für Stenographie, Berlin 1887 No. 466 und 467 (daraus SA). F. PERLES, Zur Gesch. der Abbreviaturen im Hebräischen, in demselben Archiv 1902, 54, S. 41—48. C. LEVIAS *Abbreviations* in JE 1, 39f. S. FRAENKEL „Schreibkunst" in seinem Buche „Die aram. Fremdwörter im Arabischen", Leiden 1886, S. 244—253. KARABACEK, Das arabische Papier, Wien 1887. Derselbe: Neue Quellen zur Papiergeschichte, Wien 1888. S. KRAUSS, Der Obelos im masoretischen Texte, in ZATW 1902, 22, 57—64. M. STEINSCHNEIDER, Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse, Lpz. 1897.

A. Schriftwesen. 260. Schriftkunst. 261. Schriftarten. 262. Schreibstoffe. 263. Schreibmittel. 264. Schreibwerkzeuge. 265. Graphische Hilfs-

---

A. Schriftwesen.

260. Die Schriftkunst mußte in der talmudischen Epoche naturgemäß ungleich verbreiteter sein als im biblischen Zeitalter. Schon gehen Briefe freundlicher und geschäftlicher Natur hin und her, Dokumente und Unterschriften werden in unzähligen Fällen erwähnt, Schule und Haus, Religion und Sitte lassen eine unübersehbare Zahl von profanen und heiligen Schriften aller Art aufkommen. Dazu kommt noch die schreibselige Regierung mit ihren Edikten und Erlässen ohne Zahl, das öffentliche Leben mit seinen Inschriften und Archiven, lauter Dinge, die gelesen und beachtet werden mußten. Dennoch aber ist es die „Schrift" (כְּתָב)[1] κατ' ἐξοχήν, nämlich die Bibel, welche „das Volk der Schrift"[2] stets zum Schreiben und Lesen veranlaßte, die Lehrer der rabbinischen Schulen das Schriftwesen besprechen und darüber genaue Satzungen geben ließ, und diesem jede Vorstellung übersteigenden Interesse haben wir es zu danken, daß uns ein ferneres Stück antiken Lebens bekannt gegeben wurde. Denn das mag als ausgemacht gelten, daß auch die auf die Bibel bezüglichen Daten buchtechnischer Art nicht etwas Spezielles bilden, sondern sich in die allgemeinen Kulturverhältnisse einfügen.

Bei der hohen Wichtigkeit, die somit der Schriftkunst schon wegen ihrer Beziehungen zur schriftlichen Lehre zukommt, ist es begreiflich, daß sich die Rabbinen mit ihrem Wesen befaßten. Eine ihrer Behauptungen geht dahin, daß die Schrift (כתב vgl. oben), wie übrigens auch der Schriftgriffel (weiter unten), kurz vor Abschluß der Schöpfung, in der Abenddämmerung des sechsten Tages, erschaffen wurde[3], mithin direkt auf Gott zurückgehe und so alt sei, wie der Mensch selbst. In dem Ausspruch, die Römer hätten weder Schrift noch Sprache[4], verrät sich nicht so

sehr der Haß gegen das weltbeherrschende Rom, als vielmehr die Verwunderung darüber, daß in dem von Rom beherrschten Palästina, wie im ganzen Orient, nicht die lateinische, sondern die griechische Sprache herrschend sei; die Völker in *literati* und *illiterati* zu teilen, gehörte übrigens zum Schema der von der Bibel ausgehenden antiken Geschichtsvorstellung[5]. Ein alter tannaitischer Text verbietet, die Schrift (כתב), die unter der Malerei oder unter dem plastischen Bilde läuft (הלֵךְ), am Sabbat zu lesen (קרא); solche Inschriften können wir uns nur in griechischer Sprache abgefaßt denken, und es ist von Interesse, zu bemerken, daß sie von jedermann in Israel gelesen werden konnten[6]. Die Form der griechischen Lettern wird übrigens mehrfach selbst in halakhischer Beziehung zur Belehrung herangezogen. In welcher Art die Schule darauf vorbereitete, werden wir im nächsten Abschnitte sehen; auch das Schreiben und Lesen der hebräischen Schrift wurde natürlich in der Schule beigebracht.

Die Schriftzüge wurden, ebenso natürlich, am hebräischen Alphabet eingeübt, und die Form eines jeden Buchstaben war genau fixiert. Eine einzige Stelle aus tannaitischer Zeit belehrt uns über nicht weniger als neun Buchstaben, die entweder infolge der gleichen Aussprache (also beim Schreiben aus dem Gedächtnisse oder nach Diktat) oder infolge der Schriftähnlichkeit leicht miteinander verwechselt und darum besonders gut eingeübt wurden: א mit ע und umgekehrt, ב mit כ, ג mit צ, ד mit ר, ה mit ח, ו mit י, ז mit נ, ט mit פ, מ (wahrscheinlich das ם *finale*) mit ס. Von dem Verhören (wie z. B. bei א und ע, ה und ח) abgesehen, versteht man die befürchteten Verwechslungen am besten von der sogenannten Quadratschrift, die man also damals einzig vor Augen hielt, u. zw. auch bei heiligen Texten, die ja allein in unseren Quellen normativ besprochen werden[7]. Manche Buchstaben des Alphabets waren gestreckt (פשוטים), andere gebogen (כפופים)[8]. Mit ersterem Ausdruck dürften die sogenannten Endbuchstaben (מנצפ"ך)[9] mit letzterem gewisse Ligaturen[10] gemeint sein. In allen diesen und in zahlreichen anderen Angaben steht, nach Muster der poetischen biblischen Bücher, nicht nur die Reihenfolge der Buchstaben fest[11], sondern es figurieren auch die vollen Namen der Buch-

staben in einer seit jeher festgesetzten Weise, wie wir sie allerdings aus biblischer Zeit, da es uns an entsprechenden Denkmälern gebricht, noch nicht kennen[12], und diese Namen gelten derart für etwas Sicheres und Unwandelbares, daß sie, ebenso wie die „Schrift“ selbst, zu Trägern von sinnigen aggadischen Deutungen gemacht werden[13]. Hierbei erfahren wir manches auch über die Form der Buchstaben, und es werden dabei nicht nur die oben genannten neun, sondern auch andere Buchstaben geschildert, so zwar, daß der Schilderung immer die Quadratschrift zugrunde liegt. Man spricht, im Gegensatze zu den mittleren Flächen (תוכות), von den Schenkeln oder Füßen (ירכות, כרעין), der Vorderseite (אפים) und dem Krönchen (כתר, תגא) einiger dieser Buchstaben[14]; andere haben ein Dach (גג), einen Kopf (ראש), Zähne (aram. ככי) und einen Knauf (קשר); letzteres ist aber bloß ein anderer Ausdruck für „Krönchen“[15]. Bekanntlich ist in der Quadratschrift das *Jod* der kleinste Buchstabe[16]; durch ein im Pergament oder im Papyrus entstandenes Loch (w. unten) hatte man oft ein *Vav* vor sich, das wie ein *Jod* aussah und den Sinn der geschriebenen Stelle zweifelhaft machte[17]. Nur bei Voraussetzung der Quadratschrift wird das berühmte Wort Jesu verständlich: ... „wahrlich, bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen auch nur ein Jota oder ein Hörnchen (κεραία) vom Gesetz“ ... (Matth 5,18). Ganz analog sagen die Rabbinen: „In alle Ewigkeit hört nicht auf (בטל) auch nur ein einziger Buchstabe (אות) der Thora“[18], und entsprechend jenem „Hörnchen“ heißt es weiter in demselben Gedankengang: „Wenn Salomo und Tausende seinesgleichen aufhören — von dir (der Thora) laß ich (Gott) nicht ein Dörnchen (קוצה) aufhören“[19]. Es ist speziell von dem „Dörnchen“ des *Jod* die Rede[20]. So durfte denn in den rituellen Thorarollen keines dieser Strichelchen fehlen, schon wegen der von den Rabbinen so sehr verherrlichten Auslegungsmethode, welche auf jedes Dörnchen (קוץ) ganze Berge von Hălākhōth hängte[21]. Sieben Buchstaben des Alphabets (nämlich שעטנ"ז ג"ץ) sollten einen aus drei „Spießen“ (זיין) gebildeten Schmuck an den Köpfen tragen[22]. Es ist unschwer zu sehen, daß Horn, Dorn und Spieß ungefähr ein und dasselbe Motiv des Buchstabenschmuckes darstellen.

In Ansehung der vielen Forderungen, die man in betreff

der Form und Ausschmückung der Schriftcharaktere stellte, sprach man, wenigstens bei heiligen Texten, von einer vollkommenen, korrekten Schrift (כתיבה תמה, כתב שלם); ein Psalmbuch, das von Juda dem Schneider, einem gelehrten Manne, geschrieben war, wurde von einem kompetenten Beurteiler der regelmäßigen Schrift (כתב מיושב) wegen gerühmt[23]. Im bürgerlichen Leben hat man die schöne Schrift gewiß auch nicht missen wollen. Wie muß die Schreibkunst und die Schreibseligkeit in jener Gesellschaft ausgebildet und vorherrschend gewesen sein, wenn man annimmt, daß ein schlichter Mann, der weder Berufsschreiber noch Gelehrter war, Schriftstücke ausfertigte, bloß um sich an ihnen zu vergnügen (שָׂחַק), oder wenn davon gesprochen werden konnte, daß man ein Leder oder eine Haut (עור) in Schriftmuster einreißt (קרע), oder wenn man es schon damals für das beste hielt, Namen, Wohnort und Charakter aufzuschreiben und dem danach Fragenden zu übergeben[24]. Schon gab es eine Kunstfertigkeit im Schreiben, die in manchen Familien erblich war und deren Geheimnis als Sache des einträglichen Gewerbes ängstlich gehütet wurde (vgl. Bd. II, S. 254). So wollte ein gewisser Ben-Ḳamzar, der zu Jerusalem in den letzten Jahren des Tempelbestandes lebte, die Schriftkunst (מעשה הכתב) nicht weiterlehren (לַמֵּד); seine Kunst bestand angeblich darin, daß er auf einmal vier Federn zwischen den Fingern führen konnte, so daß er ein Wort von vier Buchstaben auf einmal niederschreiben konnte[25]. Auch die Familie Chăgīra in Jerusalem wies vorzügliche Kunstschreiber auf[26]. Es gab Schreibkünstler, die nicht nur mit der rechten Hand, sondern auch mit der linken Hand, mit dem Handrücken, mit dem Fuße, mit dem Munde, mit dem Ellbogen[27] und auch im Gehen schrieben[28]. Richter und Gesetzlehrer sollten des Schreibens kundig sein[29] und waren es auch in der Regel. Daraus folgt nicht, daß Leute anderen Standes im allgemeinen des Schreibens unkundig waren, sondern nur, daß es ihrem freien Ermessen überlassen war. Im Gegenteil läßt die stereotype Redensart „jemand schreibt N. N. das oder jenes“ (z. B. ein Mann schreibt seiner Frau den Heiratsbrief, den Scheidebrief, jemand verschreibt letztwillig seine Güter) darauf schließen, daß die Schriftkunst sehr verbreitet war[30]. Daran ändert auch die Tatsache nichts,

daß, wie wir sehen werden, solche rechtskräftige Dokumente gewöhnlich unter Heranziehung eines Gerichts- oder Lohnschreibers ausgefertigt wurden, denn jene Redensart ist schon für sich allein ein beredter Beweis der allgemeinen Schreibfähigkeit. Daß der Krämer ein Geschäftsbuch führen mußte, ist selbstverständlich (Bd. II, S. 371). Kauf und Verkauf, Kontrahierung von Schulden, Abrechnungen und dgl. wurden durchaus schriftlich gemacht. Allerdings wird in diesen alltäglichen Fällen oft auch mit dem Umstande gerechnet, daß die Betreffenden nicht schreiben könnten[31], und es wäre verfehlt, ein Volk von Bauern, wie es damals die Juden in der Hauptsache waren, mit Gewalt zu Schriftkennern machen zu wollen, aber für die Beurteilung der Lage genügt die Feststellung der Tatsache, daß Schriften und Schreiben auf Tausenden von Wegen auch in das Leben des Volkes eindringen mußten. Zudem muß bemerkt werden, daß nach antiken und orientalischen Begriffen das Kriterium der Bildung mehr im Wissen, allenfalls auch im Lesen, als im Schreiben besteht; unzählige Menschen konnten lesen, die das Schreiben nicht erlernt hatten. Für die durchgehende Fertigkeit im Lesen spricht auch der volkstümliche Satz: „Der Leser (aram. קריינא) des Briefes möge auch dessen Bote sein“[32], wonach Lesekundige und Boten dieselben Personen sind; danach aber müssen die Lesekundigen ebenso häufig gewesen sein, wie anerkanntermaßen die Boten waren (vgl. Bd. II, S. 351).

261. Schriftarten. Die Quadratschrift, deren Gebrauch oben aus einer Menge von Einzelheiten erschlossen wurde, ist talmudischen Nachrichten zufolge nicht die gemein „hebräische“, sondern eine jüngere, die aus der Fremde zu den Juden gelangt ist. Die Tradition hierüber, die übrigens nicht einheitlich ist, lautet in der am meisten angezogenen Fassung des babylonischen Talmuds wie folgt: „Die Thora wurde Israel zuerst in hebräischer Schrift (כתב עברי, kurz עברית) und in der heiligen Sprache gegeben; dann wurde sie ihnen in den Tagen Ezras in assyrischer Schrift (כתב אשורי, kurz אשורית) und in aramäischer Sprache gegeben; die Israeliten erwählten sich (ברר) aber die assyrische Schrift und die heilige Sprache und überließen dem gemeinen Volke (הדיוטות, die man sodann für die Kuthäer oder Samaritaner erklärt) die hebräische Schrift und die aramäische Sprache“[33].

Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn es andererseits heißt, durch Ezra sei die Schrift verändert worden (השתנה)[34]. Der Schriftgelehrte (סופר) Ezra galt also als der Inaugurator der neuen Schrift, die fortan in Israel heimisch blieb. Wiederum dasselbe scheint ausgedrückt zu sein in dem Ausspruch eines alten, noch in der Zeit des Tempelbestandes blühenden Lehrers, daß bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil ein Prophet bezeugt habe, daß die Thora „assyrisch“ (אשורית) zu schreiben sei[35]; Ezras Zeit nämlich ist zugleich die Zeit der letzten drei Propheten Ḥaggai, Zĕkharja und Maleakhi, und es wurde Ezra mit Maleakhi sogar identifiziert[36]. Man kann nach diesem Befunde der talmudischen Überlieferung nicht behaupten, daß die Einführung der Quadratschrift erst auf Grund aggadischer Deutung und nicht auf Grund historischer Überlieferung Ezra zugeschrieben worden sei[37], vielmehr hat die aggadische Deutung nur den Wert und den Zweck der nachträglichen Anlehnung einer feststehenden Tatsache an eine Bibelstelle, denn die Tatsache der Schriftveränderung ist auch an sich gegeben und wird noch zum Überflusse auch von den Kirchenvätern Origenes und Hieronymus berichtet[38]. Die Frage gehört übrigens in die biblische Einleitungswissenschaft, in der sie so oft und so gründlich besprochen wurde[39], daß es hier eines ferneren Eingehens auf die Echtheit und den Sinn der Überlieferung nicht bedarf; uns liegt es nur ob, die Einführung der Quadratschrift selbst und die hierbei auftauchenden Berichte antiquarischen Inhalts hier zu verzeichnen.

Den Charakter der bestbekannten Quadratschrift zu erörtern, ist überflüssig. Was aber die „hebräische“ Schrift anlangt, so steht ohne Widerrede fest, daß sie derjenigen gleichkommt, in der die Legenden auf den Münzen der makkabäischen und auch noch der Bar-Kochba-Zeit abgefaßt sind. Heute kennt man sie auch aus einzelnen Inschriften und Petschaften der israelitischen Zeit. Auf den phönizischen Münzen und Steininschriften zeigt sich dasselbe Alphabet. Die Charaktere stimmen im wesentlichen mit den samaritanischen überein, und hieraus erfährt die rabbinische Angabe, diese Schrift sei den Samaritanern überlassen worden, eine willkommene Erklärung und Bestätigung. Die „hebräische“ Schrift wird im Talmud näher als כתב ליבונאה

„Ziegelschrift“ bezeichnet, indem die Babylonier, welche diese Behauptung aufstellten, bei der obsoleten, übrigens ziemlich eckigen, althebräisch-samaritanischen Schrift an die ebenfalls obsolete, auf Ziegel aufgetragene Keilschrift ihrer Heimat gemahnt wurden[40]. Dieselbe althebräische Schrift, diejenige also, „in der anfänglich die Thora gegeben wurde“, wird merkwürdigerweise auch als רעץ Variante דעץ bezeichnet, und obzwar die Angabe sachlich in der mit der Variante übereinstimmenden Form *deession* (Var. *dession*, beides = דעץ mit griechischer Endung) auch bei dem Kirchenvater Epiphanius wiederkehrt, so ist die Benennung dennoch höchst unklar, weil wir keinen Namen eines Volkes oder eines Kulturkreises kennen, der auch nur annähernd so lauten würde. Auch spricht ein hervorragender Lehrer die Ansicht aus, ursprünglich sei die Thora „assyrisch“ gegeben worden, als aber das Volk sündigte, wurde die Schrift in רעץ verwandelt, um dann in den besseren Zeiten Ezras wieder „assyrisch“ zu werden. Danach ist es sogar zweifelhaft, ob „althebräisch“ und דעץ zusammenfallen. Die Rabbiner selbst scheinen übrigens רעץ bezw. דעץ appellativisch aufgefaßt zu haben, und so verbinden sie mit der Schrift der verhaßten Samaritaner den Begriff רעץ (= רעע = רעש) erschüttert, zerschmettert sein, bezw. דעץ (= דיץ) in die Erde gesteckt werden, wie manche von ihnen andererseits „assyrisch“ mit „glückselig“ (מאושר) interpretieren[41]. Doch ist diejenige rabbinische Ansicht, welche die Benennung „assyrisch“ davon herleitet, daß diese Schrift aus Assyrien (= Babel) mitgebracht wurde[42], was, nebenbei gesagt, mit der dem Ezra zugeschriebenen Neuerung übereinstimmt, gewiß die einzig richtige, und somit muß auch der Sinn von רעץ oder דעץ auf einer Linie liegen, die zur Erkenntnis des Wesens dieser Schriftgattung führt. Wenn die Rabbinen, wie nicht minder richtig, in der Bezeichnung „assyrisch“ zugleich einen Hinweis auf die Geradheit und Gesetztheit dieser Schrift erblickten, Kennzeichen, die das Wesen der Quadratschrift gut treffen, so kann füglich auch רעץ und noch besser דעץ die Technik des Schreibens bezeichnen wollen, denn die Worte können ganz gut das Eingraben und Einmeißeln bedeuten, oder dasjenige Verfahren, mit welchem man mittels eisernen Stiles den harten Stein bearbeitet[43]. Diese Erklärung hat den Vorzug,

mit derjenigen des Epiphanius übereinzustimmen, der sein *deession*, gewiß nach jüdischer Tradition, mit *insculptum* interpretiert und als Verfahren des Einmeißelns von steinernen Tafeln bezeichnet. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Phrase „in רעץ (oder דעץ) wurde die Thora gegeben“ in erster Reihe auf die Schrift der sinaitischen Steintafeln geht[44]. Auf Stein als Material führt auch die im späteren Midrasch befindliche Nachricht, die Samaritaner lernten die Thora in Notarikonschrift; dies ist eine Art Tachygraphie, welche namentlich in dem schwierig zu bearbeitenden Stein angewandt wurde[45].

Trotz der Neuerung im Charakter der Schrift wird noch im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zuweilen von Bibelexemplaren gesprochen, die in hebräischer Schrift (כתב עברי) geschrieben waren. Dann muß es aber auch Leute gegeben haben, die sie lesen konnten, denn die Bibel ist ja zur Lektüre des Volkes, zumindest zur öffentlichen Vorlesung in den Synagogen da. Daraus folgt mit Sicherheit ein Fortbestand der heimischen nationalen Schriftgattung wenigstens in beschränktem Maße. Eine Reform, zumal eine solche, von welcher die heilige Observanz von Jahrhunderten berührt wird, dringt eben schwer durch, und das Alte geht in dem Neuen nicht restlos auf. So haben die Rabbinen auch Phylakterien und Schaufäden Jahrhunderte hindurch beim Volke nicht durchsetzen können. Der Gebrauch von althebräisch geschriebenen Bibeln hatte zudem einen Rückhalt an dem damals noch sehr zahlreichen und mächtigen Volke der Samaritaner, dem ja diese Bibeln über alles wert und teuer waren. Diejenigen nun, die sich althebräisch geschriebene Bibeln anfertigten, waren Elemente, die sich der Botmäßigkeit der Rabbinen beharrlich entzogen, wenn nicht gar bekenntnistreue Samaritaner. Nirgends aber wird von profanen Schriftstücken in dieser Sprache gesprochen, wie denn auch nirgends gesagt wird, daß das jüdische Kind in der Schule eine doppelte Schriftgattung erlernt hätte[46].

In Palästina wurden außer 1. der assyrischen, 2. der althebräischen Schrift, die wir soeben behandelt haben, noch gesehen, gekannt, gelesen oder zumindest besprochen: 3. die griechische, 4. die koptische, 5. die medische, 6. die armenische, 7. die iberische, 8. die elamitische Schrift, alle namentlich in

Übersetzungen der Bibel, wozu noch 9. die lateinische Schrift kommt, die man zwar gehässig beurteilte (s. oben S. 133), die aber unausbleiblich gesehen und gelesen werden mußte. In Babylonien haben wir 10. eine Anspielung auf die Keilschrift gefunden (S. 138). Außerdem wird summarisch von Thorarollen gesprochen, die da geschrieben seien in irgendwelcher Sprache (בכל לשון)[47].

Die Sprachen und Schriftarten No. 3—8 pflegen in unseren Quellen eine stereotype Reihe zu bilden, wie folgende Texte dartun: *a*) „Wenn sie (die Bibelexemplare) geschrieben waren koptisch (גיפטית), medisch (מדית), iberisch (עברית), elamitisch (עילמית), griechisch (יוונית), obzwar es nicht gestattet ist, in ihnen (öffentlich in der Synagoge) zu lesen, dürfen sie dennoch (auch am Sabbat) vor Feuersgefahr gerettet werden." *b*) „Die Esther-rolle durfte gelesen werden „koptisch den Kopten, iberisch den Iberern, elamitisch den Elamiten, medisch den Medern, griechisch den Griechen"; wenn es daneben heißt, koptisch, iberisch, elamitisch, medisch, griechisch sei nicht zulässig, so dürfte der einfache Sinn sein, nicht zulässig solchen, die eine andere Sprache sprechen. *c*) Biblische Bücher schreibe man nicht iberisch, armenisch, medisch, griechisch; hat man aber doch geschrieben in welcher Sprache und in welcher Schrift immer, darf man in ihnen nicht lesen, sondern nur, wenn sie assyrisch geschrieben sind. *d*) Man schreibt sie nicht iberisch, medisch, elamitisch, griechisch[48]. Die Benennungen sämtlicher Schrift-arten sind klar, bis auf das eine Iberisch, das nur dann ver-ständlich wird, wenn man weiß, daß in den zahlreichen helle-nistischen Bearbeitungen der biblischen Völkertafel (Gen 10) die Iberer (im Kaukasus) immer obenan figurieren, wenn die schriftkundigen (*literati* vgl. S. 133) Völker des Altertums auf-gezählt werden[49]. An der Seite von Medisch und Elamitisch kann eine andere Schrift gar nicht gemeint sein. Solange man in עברית dieser Texte immer nur das Althebräische gesehen hatte, konnte man die Texte weder an sich noch unter sich recht begreifen. Der Ausblick der Rabbinen schweifte hier in eine Ferne, die ihnen von den Modernen nicht zugetraut und wohin ihnen nur mit schwerem Entschluß Folgschaft geleistet wurde.

Unter all den genannten fremden Sprachen und Schriften ist Griechisch natürlich am verbreitetsten. Ihr gemeinsamer Name ist לעז, das ungefähr den Sinn von „barbarisch“ hat; die fremdsprachigen Juden heißen לעוזות, לועזות. Es gab in *la'az* geschriebene Bibeltexte, die beim Studium oder beim Vorlesen „assyrisch“ übersetzt (תרגם) wurden; oder sie waren „assyrisch“ geschrieben und wurden in *la'az* übersetzt. Exemplare, in welchen der Text in zwei Sprachen geschrieben war, kommen unter der Bezeichnung גיגנטון = δίγλωττον vor[50].

262. Schreibstoffe. Das älteste Schreibmaterial ist Stein, Scherben, Erz, Holz und überhaupt irgendein fester Körper. Darauf weisen hin die für „schreiben“ gebrauchten ältesten Ausdrücke (חקק, חרט, חרת, חרש), zu denen wir aus dem rabbinischen Idiom auch רעץ stellen konnten (S. 138). Sie bedeuten samt und sonders einschneiden, einritzen, einmeißeln, Tätigkeiten, die mit entsprechenden Werkzeugen (w. unten) ausgeführt wurden.

Stein als Schreibmaterial lebte mehr in der Vorstellung als in der Wirklichkeit. Die sinaitischen Steintafeln malte man sich phantastisch aus[51], und man fand noch außerdem in der Bibel drei „Steine“ (אבנים), welche man sich offenbar in der Form von Denkmälern (אסטליות = στῆλαι) vorstellte: Den Stein, den Moses am Jordanufer auf der moabitischen Seite aufgestellt hatte (Deut 27,2 f.), sodann die Steine, die Josua im Jordan selbst am Standorte der Priester aufgestellt hatte (Jos 4,9), und endlich die Steine, die die Israeliten aus dem Jordan nahmen und in Gilgal aufstellten (ib. 20)[52]. Von den zwölf aus dem Jordan geholten Steinen heißt es, daß sich mehrere mit Namen genannte angesehene Rabbinen des zweiten Jahrhunderts von ihrer Beschaffenheit überzeugten und jedes Stück 40 *se'a* schwer fanden (das ist nämlich die größte Last, die ein Mensch tragen kann)[53] — für uns ein Fingerzeig, welcher Art die meisten Steindenkmäler gewesen sein mögen, die von den Rabbinen in Palästina gesehen wurden. Auf den von Moses errichteten Steinen, die nach Deut 27,5 zugleich einen Altar dargestellt haben mögen, dachte man sich die ganze Thora aufgeschrieben[54], was heute, angesichts des Hammurabisteines, des Stadtrechts von Gortyna, des Monumentum Ancyranum und

anderer großer Inschriftensteine des Altertums dem Bereiche der Wirklichkeit nicht entrückt scheinen muß. Nun steht aber bei diesen Steinen in der Bibel ausdrücklich „und überziehe sie mit Kalk“, weshalb denn einer der Rabbinen behauptet, nach Anbringung der Inschrift habe man die Steine mit Kalk übertüncht. Auf den Einwand, wie denn nun die Völker jener Zeit die Thora sollten erlernt haben, da doch die Schrift bedeckt war? wird geantwortet, die Völker hätten ihre Schnellschreiber (נוטירין s. weiter unten) hingeschickt, die den Kalk abschälten (קָלְפָה) und die Schrift in siebzig Sprachen kopierten (השיא). Die vermummte Schrift war nicht nach dem Geschmacke eines anderen Lehrers, der vielmehr sich die Sache so vorstellte, daß auf die Steine erst Stuck und Kalk aufgetragen (כייר und סייד s. Bd. I, S. 56) und dann erst, nach erfolgter Appretur, die Thora aufgeschrieben worden sei. Beide Lehrer bedienen sich hierbei des Ausdruckes כתב = schreiben, was aber nach dem ersten Lehrer ein Eingraben oder Einmeißeln gewesen sein muß, und so hatte wohl die Kalktünche den Zweck, das Denkmal für den Beschauer aus der Ferne deutlich hervortreten zu lassen (vgl. die Warnungszeichen der Gräberfelder Bd. II, S. 79), während der zweite Lehrer die Buchstaben der Schrift auf dem Stuck wohl nur aufgemalt sein läßt, etwa so, wie auch Zimmerwände Inschriften trugen[55]. Da die in Rede stehenden Steine zum Teile als vorhanden galten, müssen die Angaben der Rabbinen Vorgänge des wirklichen Lebens reflektieren. Die Bearbeitung des Steines ohne jede Tünche konnte natürlich den Rabbinen nicht unbekannt sein, und sie selbst stellen es als möglich, wenn auch als unerlaubt hin, daß die *Mesuza* eine direkt im Steine des Türpfostens befindliche Inschrift sei[56]. Ezechiel (4,1), der in Babylonien lebte, kennt Ziegel als Schreibmaterial, und möglicherweise ist auch כתב ליבונאה (oben S. 137) des Talmud als Ziegelinschrift aufzufassen.

Ähnlich jener Kalktünche wird aus Hiob 19,24 ein Ausgießen der in den Stein gegrabenen Buchstaben mit Blei gefolgert[57], da aber kein einziges Zeugnis einer solchen Sitte aus dem Altertum bekannt ist, denkt man bei עֹפֶרֶת der Hiobstelle lieber an bleierne Platten, die im Altertum häufig als Schrift-

tafeln gebraucht wurden[58]. Gravierungen in Stein trugen in biblischer Zeit der Efod und Chošen, in Metall die Stirnplatte des Hohepriesters. In den darauf bezüglichen Anordnungen wird als Bezeichnung der Arbeit auf die Siegelstecherei (פתוחי חותם) hingewiesen, die natürlich auch schon damals verbreitet war und deren Erzeugnisse zu den häufigsten altisraelitischen Denkmälern gehören[59]. Der Siegelring, den wir uns in erster Reihe aus edlem Metall denken müssen und dessen aramäischer Name (עזקא) die im Eingraben bestehende Technik der Arbeit sofort verrät, trug die Schrift und die Embleme eingegraben (גליף), oder, was dasselbe ist, eingeschnitten (חקיק)[60]. Die Technik des Steingravierens hieß ebenfalls גלף[61]. Da nun Stein und Erz die ältesten Schriftträger sind (s. oben), so wird archaistisch oder poetisch die Schrift überhaupt „Eingegrabenes" (גליף, גליפה) genannt und es setzt z. B. der Aramäer „gediegene Skulptur" (גליפא תריצה) dort, wo der Hebräer מכתם (Ps 16,1) oder מכתב (Jes 38,9) und der Grieche στηλογραφία hat[62]. Es fügt sich gut, daß wir im talmudischen Zeitalter gerade im Zauberwesen, das so gern an das Alte anknüpft, Metallplatten (פסלין Pl. von πάσσαλος) beschrieben finden, indem sie nämlich zu Amuletten verwendet wurden[63]; doch findet sich auch die Nachricht, daß ein Scheidebrief auf Goldblech (טס Bd. II, S. 309) geschrieben wurde[64]. Dieser Art sind noch Münzen (Bd. II, S 409), öffentliche Urkunden (z. B. Urkunde der Wahl des Makkabäers Simon[65], Privilegien der Juden in der Synagoge zu Antiochien[66] usw.) und Grabschriften (Bd. II, S. 76).

Der vorhin genannte „Pflock" (πάσσαλος) ist möglicherweise ein Holzscheit. Daß auf Holz geschrieben wurde, folgt für die biblische Zeit aus Num 17,17 und Ezech 37,15 f. In dem apokryphischen Buche IV. Esdras (14,24), an einer Stelle, die wegen der dort namentlich genannten jüdischen Schnellschreiber, der Teilung der Schriften in offene und geheime und sonstiger Umstände hier jedenfalls zu nennen ist, werden viele *buxus* genannte (d. i. aus Buchsbaum verfertigte) Schreibtafeln erwähnt[67], die also bei den Juden stark im Gebrauche sein mußten. Die Schreibtafeln werden in der Regel überhaupt aus Holz gefertigt gewesen sein. Dies folgt schon aus der ausdrücklichen Angabe, die Bundestafeln seien aus Stein gewesen; die gewöhn-

lichen Tafeln (לוח, לוחות) waren also aus Holz[68]. Der Schüler lernte das Lesen zuerst von einer Tafel[69], dann erst bekam er die viel teurere Pergamentrolle zur Hand. Vielleicht sollten gerade wegen dieser Minderwertigkeit rituelle Schriftstücke, z. B. das „Buch" der des Ehebruchs beschuldigten Frau (סוטה), nicht auf eine Holztafel geschrieben werden; allerdings wird in dem erwähnten speziellen Falle als Grund nur der angegeben, daß die h. Schrift mit dem Ausdruck ספר „Buch" die Holztafel, den Papyrus und die Diphthera ausschließe und durchaus die Pergamentrolle fordere[70]. Derselbe Sotaabschnitt stand übrigens im Tempel zu Jerusalem durch Munifizenz der Königin Helene auf einer goldenen Tafel (טבלא = τάβλα = *tabula*) geschrieben, damit sie dem den Abschnitt *rite* schreibenden Priester als Vorlage diene; sie erhielt jedoch, wie es die Rabbinen aus anderen Gründen richtig ermitteln, nur eine Kurzschrift (סירוגין s. weiter unten), nach unserer Annahme darum, weil mit dem teueren Material und der harten Arbeit des Eingravierens nach Tunlichkeit gespart wurde; der Zweck, als Vorlage zu dienen, war durch die Kurzschrift nichtsdestoweniger erreicht[71]. Die *tabula* werden wir auch im Privatgebrauche öfters finden.

Die „Tafel" zusammen mit der stets *pinkes* (פנקס = πίναξ) genannten Wachstafel[72] ist einer der häufigsten Schreibstoffe. In unseren Quellen kommen unter dem Namen *pinkes* nur mit Wachs (שעוה) bedeckte Tafeln vor[73]; solche, die mit Sand bedeckt wären, werden nicht erwähnt[74], trotzdem sie in der Antike gut bekannt waren. Sie waren entweder gerändert und hatten somit eine Aufnahmestelle (בית קבול) für das Wachs, oder glatt (חלק), also mehr den gewöhnlichen Holztafeln ähnlich[75]. Die Pinax hatte in der Regel zwei zusammengeschlagene (קפל) Tafeln, die vor dem Schreiben geöffnet wurden (פתח)[76]; doch wird eine auch mit 24 Tafeln erwähnt[77]. All diese Umstände lassen die Pinax, gegenüber der heimischen Rolle, als die Vorläuferin des römischen Kodex (w. unten) erscheinen; dies erhellt besonders auch daraus, daß das Wort דף „Brett", mit welchem je eine der Tafeln der Pinax bezeichnet wird[78], später auch das „Blatt" des Kodex bezeichnet; nicht so das ebenfalls die einzelnen Tafeln der Pinax bezeichnende Wort לוח[79], aus dem einfachen Grunde, weil ja durch לוח die Pinax auf ihren Urtypus, auf

die einfache *tabula*, zurückgeführt wird. Hineinschreiben hieß חקק eingraben[80], des Wachses wegen, das eingedrückt wurde, viel häufiger jedoch begnügte man sich einfach כתב „schreiben" zu sagen[81]. Da die Pinax, z. B. in der Hand des Krämers (Bd. II, S. 349), besonders auch als Schuldbuch figuriert, so findet sich häufig ein Nachsehen oder Untersuchen (בקר, התבקר) der Pinax[82]; zu diesem Zwecke mußte sie natürlich aufgeklappt oder geöffnet werden (פתח), und ist so schon „die Pinax öffnen" soviel als „die Schuld nachsehen"[83].

Vorherrschender Schreibstoff war Leder (vgl. aram. חילש כתבא)[84], dessen Appretur und dessen Unterarten (דפתרא, גויל, קלף) wir oben (Bd. II, S. 263 f.) behandelt haben. Auf diesen im Orient uralten Schreibstoff, auf welchen das rituelle Buch κατ' ἐξοχήν (ספר = Thora = βίβλος = Bibel) noch heute geschrieben werden muß, weisen auch die Etymologien der gangbarsten Wörter des Schriftwesens: סֵפֶר von סָפַר = kratzen, schaben[85]; מגלה Rolle (mit den Ausdrücken גלל, התגלגל, εἱλίσκειν, *evolvere* darum *volumen* = כרך); יריעה (ursprünglich ein beliebiges, als Zeltwand gebrauchtes Leder)[86], buchtechnisch die Einzelhaut der Pergamentrolle, die, wenn sie umfangreich ist, aus mehreren solchen Hauteinheiten besteht[87]; die Säule (עמוד) am Anfang und Ende der Rolle (gr. κεφαλίς, lat. *cornu* und *umbilicus*)[88]. Aus dem Beispiele von *sefer* ist zugleich ersichtlich, daß die Benennung des Buches identisch sei mit dem Namen des Stoffes, auf den es geschrieben wurde. Dasselbe findet sich auch bei Griechen und Römern: βίβλος (βύβλος) heißt Papyrusstaude und Buch, *liber* heißt Baumbast und Buch; so auch χάρτης Bast und Buch, *membranae* Häute und Bücher; demgemäß auch דפתרא = διφθέρα nicht nur Tierhaut, sondern auch das auf Tierhaut geschriebene Schriftstück[89]. Dabei wird der alte Name auch auf den neu aufgekommenen Schreibstoff übertragen, woraus sich גויל Stein und גויל Pergament erklärt[90].

Ein animalischer Stoff ist auch das Horn (קרן) der Kuh, des Ochsen, des Hirsches usw., auf welches eine Schrift, eine Urkunde und dgl. eingehauen (חקה) wurde. Dies konnte, analog dem Falle, daß die Schrift auf die Hand des Sklaven eingeritzt wurde, sogar geschehen, solange das Horn noch auf dem Kopfe des lebenden Tieres saß, so daß wir füglich von einem lebenden

Schreibmaterial[91] sprechen können; bei der Übergabe jedoch wurde das als Dokument dienende beschriebene Horn abgeschnitten (חתך, גרד) und wie jedes andere Dokument (s. weiter unten) versiegelt[92]; aber trotz der Deutlichkeit dieser Angaben kann das Horn des lebenden Tieres doch nur kasuell als Schreibmaterial angesehen werden, während das abgeschnittene Horn, genau so wie Elfenbein, das bekanntlich zu den Diptychen der Pinax häufig verwendet wurde und das nur zufällig in unseren Quellen fehlt, ohne jede Schwierigkeit gut als Schreibstoff denkbar ist. In unseren Quellen bleibt die Verwendung des lebenden Horns auf zwei Fälle beschränkt; es ist Träger eines Scheidebriefes, und, was besonders merkwürdig, eines Ediktes der bösen „griechischen" Regierung, des Inhalts, daß „ihr (Israeliten) keinen Anteil habet an dem Gotte Israels", ein einziges, wenn auch häufig erwähntes Motiv, das nur in einem geschichtlichen Vorfall seine Erklärung finden kann[93].

Anläßlich des Scheidebriefes figurieren noch folgende, gleichfalls als nur kasuell anzusehende Schreibstoffe[94]: Ölbaumblätter[95], Johannisbrotbaumblätter[96], Nußbaumblätter, Kürbisblätter[97], Schilfblätter[98], die alle als dauerhaft und zur Ehescheidungsurkunde zulässig bezeichnet werden[99], nicht so die Blätter des Lauchs, der Zwiebel, des Lattichs und sonstiger Kräuter, denen der Mangel der Undauerhaftigkeit anhaftet[100]. Schriftträger können auch Nuß- und Granatäpfelschalen sein[101]. Die Alten hingegen erwähnen Palmblätter, die wohl nur zufällig in obiger Liste fehlen; in Jemen bedienten sich ihrer die Araber, wie noch heute in Indien die sakralen Texte auf Palmblätter geschrieben werden; im Karmeliterkloster auf dem Karmel zeigt man ein indisches Buch, welches auf präparierte Pflanzenblätter geschrieben ist[102]. Auch die Leinwand (*linteum*), ein im Altertum oft gebrauchtes Schreibmaterial, fehlt, bis auf geringe Spuren, in unseren Quellen[103]; um so mehr muß verzeichnet werden, daß Embleme und Zeichen oft auf Teppichen und Fahnen vorkommen[104].

Ein überaus verbreiteter, billiger Schreibstoff, der mit dem Pergament wetteiferte, war der *nĕjār* (נְיָר), ein Wort dunkler Bedeutung[105], das man gewöhnlich mit Papier übersetzt. Da jedoch die Papyrusstaude (פפיר), aus der man Geräte und Kleider

machte, wie auch die *chàrta* (קרטיס = χάρτης), allerdings nur im Sinne von Schriftstück, nicht als Schreibstoff, unter besonderen Worten vorkommen[106], so dürfte *nĕjār* nicht das aus der Papyrusstaude erzeugte Schreibprodukt, das übrigens sehr hoch im Preise stand, sondern irgendwelche Surrogatstoffe bezeichnen, Baumbast, Rinde, Blätter und ähnliches, wie wir sie bereits in Menge gefunden haben, denen auch die Etymologie des Wortes *nĕjār* (= Faser) zu entsprechen scheint und deren Verwendung auch sonst mit den Kulturverhältnissen der außerägyptischen Länder übereinstimmt[107]. Bekanntlich wurde ein dünner Streifen (φιλύρα) von der inneren Rinde des Papyrus abgelöst, eine Anzahl davon zusammengeleimt, bis die gewünschte Größe des Papiers erreicht war[108]. Dieses mit dem Leim (קולן s. Bd. II, S. 266, דבק) ausgeführte Verbinden der Streifen ist das einzige, was über die Fabrikation des Papiers in unseren Quellen verlautet; in Alexandrien, wo die Papierfabrikation gewiß besonders blühte, wurde der Kleister in großen Teigmulden gehalten[109]. Das unbeschriebene Papier hieß „glatt“ (חלק) oder „neu“ (חדש); daneben kannte man eines, das bereits beschrieben und nun ausgestrichen (מחוק) war[110]; letzteres wurde natürlich minder geschätzt. Es wird auch von ganz kleinen Papierstücken gesprochen[111], die man auf dem Wege des Abschneidens (חתך) gewann[112], ein Beweis, wie man selbst dieses billige Schreibmaterial in Wert hielt.

Eines uralten[113], um diese Zeit jedoch bei den Juden, wie es scheint, wenig gebräuchlichen Schreibstoffes haben wir noch zu gedenken; wir meinen die Tonscherben (ὄστρακα), die uns in Ägypten in Masse entgegentreten, deren Gebrauch jedoch bei den Juden eigentlich nur daraus zu folgern ist, daß von einem ungültigen oder unbrauchbaren Schuldscheine die Phrase gebraucht wird, der Schein sei bloßer Scherben (aram. חספא). Als in einem speziellen Falle der Besitzer einer Sklavin gezwungen werden sollte, ihr gegen einen Schuldschein die Freiheit zu geben, bemerkte mit doppelter Pointe ein damit unzufriedener Lehrer: „Er hält eine Perle in der Hand, und wir geben ihm einen Scherben dafür!“[114] Demnach müssen zumindest Schuld- und Kaufscheine auf Tonscherben geschrieben worden sein; aber im Falle der Magd ist auch an einen Entlassungsschein zu denken, der wieder mit dem Scheidebrief einer Frau gleichen

Charakters ist. Dazu stellt es sich gut, daß auch die Heiratsurkunde, mit der eine Frau erworben wird, auf einen Tonscherben (חרס) geschrieben sein konnte, ebenso wie auf Papier (ניר), und bei beiden ist die Möglichkeit vorgesehen, daß ihr Materialwert nicht einmal den der kleinsten Münze (פרוטה Bd. II, S. 408) ausmache[115]. Man bezeichnete auf Scherben den Inhalt von Vorratsgefäßen und steckte sie gleichsam zu Etiketten in die Vorratsgefäße[116]. Es war sicher zu erwarten und wird auch berichtet, daß in dem so zähen Zauberwesen dieses alte Schreibmaterial zur Verwendung komme; so hören wir denn, daß man zu Amuletten den Gottesnamen (vgl. S. 143) auf die Henkel der Geräte (doch wohl in erster Reihe der irdenen Geräte) und auf Bettfüße schrieb, und man verlangte, daß diese eigentümlichen Schriftträger abgeschnitten (גרר) und vergraben (גנז vgl. weiter unten) werden, um den Gottesnamen vor Profanation zu schützen[117].

263. Schreibmittel. Das gewöhnlichste Schreibmittel war *dĕjō* (דיו in der Bibel nur Jerem 36,18; bei den Rabbinen oft דיו, דיותא)[118], das man nicht mit Tinte übersetzen darf, was etwas Flüssiges wäre, sondern mit Tusche, die man, um damit zu schreiben, wie jeden Färbestoff, erst einweichen (שרה) und flüssig machen mußte[119]. Bezüglich der Farbe dieser Tusche, daß sie nämlich schwarz war, kann es keinen Zweifel geben, denn nicht nur schrieben auch die alten Ägypter mit derselben Schreibeschwärze, nicht nur sind alle erhaltenen alten Thorarollen, bis auf einen samaritanischen Kodex, schwarz geschrieben, was sogar Pflicht war, da die Thora nur mit *dĕjō* geschrieben werden durfte, sondern auch das griechische Wort מילן = μέλαν (vgl. III Johan 13), das auch die Rabbinen hier und da gebrauchen, wie auch das lateinische *atramentum*, drückt nichts als die Schwärze aus[120]. Zudem definieren die Rabbinen den Begriff „Schwarz“ (שחור) gerade an der Farbe des *dĕjō*, die übrigens mit der Farbe der Schusterschwärze (חרת s. Bd. I, S. 147) identisch sei, nur sei damit der Bodensatz (aram. חרתא) des *dĕjō* gemeint, während der obere Aufguß eine gewisse Blässe (פכחותא) zeige[121]. So ist es auch natürlich, daß die Farbe der Tusche anders ist, wenn sie feucht, anders, wenn sie trocken ist[122]. Der Grad der Trockenheit ist daraus ersichtlich, daß die Tusche in trockenem Zustande in Körner (sing. קורטא) zerfiel und ge-

schnitten werden konnte[123]. Ebenso wie „Schwarz“ im allgemeinen (z. B. „schwarzer“ Tag)[124] figürlich das Unheil, die Trauer bedeutet, so bezeichnet man auch das schwere, traurige Gemüt geradezu mit „Tinte“ (דיותא)[125].

Den Hauptstoff zu der Tusche lieferte der Ruß (עשן bh. eigentlich = Rauch), und zwar der Ruß nach verbranntem Öl, insbesondere der feine Ruß nach verbranntem Olivenöl, den man so gewann, daß man in einem Glasgerät den Rauch sich anlegen ließ, worauf er abgeschabt, mit ein wenig Öl gerührt (גִּבֵּל) und an der Sonne getrocknet wurde; beim Gebrauch wurde die Tusche jedesmal geweicht[126]. Mit Beimischung eines Harzes (שרף), besonders des Balsamharzes, bewirkte man, daß der Ruß sich besser zu einer Masse verband[127].

Dem Ruß steht am nächsten die Holzkohle (פחם), mit welcher, wenn auch nicht wirkliche Schrift, so doch ein der Schrift nahekommendes Zeichnen ausgeführt werden konnte[128]. Gleicher Art, wenn auch in der Farbe grundverschieden, ist das Zeichnen und sogar Schreiben mit flüssigem oder geronnenem Blut (דם)[129], und desgleichen auch mit geronnener Milch (חלב)[130], und wenigstens der Gebrauch der letzteren, nämlich der Milch, wie auch des Saftes eines Leinstengels läßt sich auch aus der römischen Antike belegen[131], beides vom Werte einer sympathetischen Tinte. Gleichfalls die Bedeutung einer sympathetischen Tinte dürften haben die von den Rabbinen ziemlich oft genannten „Flüssigkeiten“ (משקין) und Obstsäfte (מי פירות), denen bei den Römern etwa der rote Most und der Maulbeersaft entsprechen, wenigstens sagen die Rabbinen ausdrücklich, daß diese Schriftmittel im Gegensatze zur Tusche, zu Kommi und Vitriol (w. unten) kein sichtbares Schriftzeichen (רושם) zurücklassen[132]. In dankenswerter Weise erfahren wir auch deutlich, daß man mit der Tusche, diesem intensiv schwarzfärbenden Stoffe, auf Kräuterblätter (oben S. 146), mit den „Flüssigkeiten“ und Obstsäften jedoch nur auf die Holztafel (לוח S. 144) schreiben konnte[133]. Die Römer bereiteten ein Schreibmittel aus der Rinde der Esche (*fraxinus*), und dieses kommt als מי מילין („Saft“ von μελία) vor[134]. Ein Gummi, und zwar das Harz der Akazie, erscheint ziemlich oft unter dem Namen קומוס = *commis* = κόμμι[135]. Wir wissen bereits, daß Kommi zu den Zeichen

zurücklassenden Schreibmitteln gehört. Dagegen dürfte מי טריא, in der Gemara neben Galläpfeltinte (w. unten) genannt, dessen Bedeutung jedoch so unsicher ist, daß man zwischen Obstsaft und Regenwasser schwankt, noch zu den sympathetischen Tinten zu zählen sein[136]. Von der ganzen Gattung der sympathetischen Tinten lesen wir im jerusalemischen Talmud: „Die Morgenländer sind kluge Leute. Wenn einer dem andern ein Geheimnis zu berichten hat, schreibt er ihm einen Brief mit Eschentinte. Der Empfänger nun gießt (שפך) galläpfellose Tusche (דיו) darauf, und diese bringt die Schrift zum Vorschein“ (קלט)[137]. Demnach dürfte man kaum irren, wenn man die sympathetische Tinte als eine alte Erfindung etwa der Assyrer oder Babylonier ansieht.

Eine gleiche Bewandtnis dürfte es haben mit der Galläpfeltinte. Die Mischna, um 200 unserer Zeitrechnung in Palästina entstanden, kennt sie noch nicht, wohl aber die Gemara beider Talmude, in der die Galläpfel (אפץ, עפץ) auch als Gerbstoff (Bd. II, S. 262) figurieren, und es ist anzunehmen, daß sie erst um jene Zeit aus dem ferneren Osten importiert wurden, wie sie denn in den Euphrat- und Tigrisgegenden noch heute einen bedeutenden Handelsartikel bilden[138]. Die Galläpfeltinte wurde im Mittelalter in deutschen Gegenden auch zur Schreibung der Thorarollen verwendet, was von seiten der französischen Autoren, die nach Sitte ihres Landes eine aus der Rinde der Rottanne zubereitete Tusche kannten und mit dem talmudischen *dĕjō* identifizierten, als verboten erachtet wurde[139].

Wir kommen nun zu einigen mineralischen und sogar metallischen Stoffen, von denen *sam* (סם, aram. סמא), welches für Auripigment oder Operment (Rauschgelb, gelbe Arsenikerde, vgl. זרניך Bd. II, S. 285) gehalten wird[140], ferner *siḳrā* (סיקרא) Rötel, Mennig[141], ein auch als Schminke (Bd. I, S. 239) und zu Zimmermannszeichen (Bd. II, S. 267) benutzter, sehr oft erwähnter roter Färbestoff, der also der Farbe nach mit dem oben erwähnten Blute als Schreibstoff einige Ähnlichkeit hatte und infolgedessen von Betrügern tatsächlich zur Verfälschung von Fleischwaren benutzt wurde[142], wie auch die fast unbekannten Stoffe *šĕchōr* und *šichur* (שְׁחוֹר und שִׁיחוּר) — jenes etwa Kohle (vgl. פחם S. 149), dieses nach dem Syrischen etwa Vitriol[143] — nicht zu der Bedeutung gelangt sind, zu der sich das Kupfer-

vitriol im rabbinischen Schrifttum aufgeschwungen hat. Dieses, im rabbinischen Idiom, im Syrischen und Arabischen durchaus nur den fremden Namen קלקנתום = χάλκανθος tragend[144], ist eigentlich, wie der Name besagt, nichts anderes als die „Blume“ (ἄνθος) des Erzes oder Kupfers; sie entsteht in Brunnen und Sümpfen, die kupferhaltiges Wasser führen, welches abgekocht, entsprechend gemischt und zur Ausscheidung der schimmernden blaufarbenen Materie gebracht wird[145]. Man nennt sie kurzweg Kupfervitriol (von lat. *vitrum* fr. *vitre* Glas) oder Vitriol[146]. Man schrieb in Palästina mit diesem Vitriol auch allein[147], und wir wissen bereits (oben S. 149), daß ihm Dauerhaftigkeit (של קיימא) und Sichtbarkeit (רושם) zugeschrieben wurde; seine Wichtigkeit in der halakhischen Welt erhielt er jedoch erst im 2. Jahrhundert durch RMeir, den Thoraschreiber von Beruf, der den *dĕjō* anfing mit Vitriol zu mischen[148] und somit die altgewohnte nationale Tinte ebenso reformierte, wie er es sich auch gestattete, zur Schreibung der *Mĕzuza* nicht mehr die einfach geschabte Haut (גויל), sondern die durch Hautspaltung entstandene Membrane (קלף oder דוכסוסטוס) zu nehmen[149]. In der Pergamentwahl wurde er, wie ausdrücklich angegeben wird, lediglich von dem Gesichtspunkte der größeren Standhaftigkeit (השתמר) geleitet, und das gleiche war gewiß der Fall auch mit dem Beimischen des Vitriols zu der Tusche, welche nämlich durch das beigemischte Metall den Vorzug gewinnt, in den Schreibstoff fest einzudringen. Diejenigen jedoch, die dem RMeir das Thoraschreiben mit einer mit Vitriol versetzten Tusche verbieten wollten, mochten dagegen wohl den Nachteil geltend machen, daß der Vitriol das Pergament durchfresse, was sie so ausdrückten, daß nach dem bei der Eifersuchtsrolle zu beobachtenden Verfahren die Schrift verlöschbar (מחה) sein müsse (oben S. 144), was auf die vitriolhaltige Tusche nicht zutreffe, da sich diese sofort, schon unmittelbar nach dem Schreiben, unverlöschbar dem Pergament mitteile. Für beide Teile handelte es sich um die möglichst lange Erhaltung der heiligen Schrifttexte, und sie gingen nur in der Wahl der Mittel auseinander; ein Hängen an dem Hergebrachten oder an dem Buchstaben der Thora kann angesichts des rein praktischen Interesses auch der Gegenpartei nicht zugeschrieben werden[150].

In babylonischen Schulen, in denen das Wort „Chalkanthum“ nicht geläufig sein mochte, fand man sich genötigt, es mit „Schusterschwärze“ (חרתא דאושכפי vgl. Bd. I, S. 176) zu erklären[151], was es auch tatsächlich ist; damit wäre חרת nebst dem oben behandelten שיחור[152] nun schon das dritte Wort für den einen und denselben Gegenstand, ein Beweis des hohen Wertes, den dieser im praktischen Leben besaß.

Blei und Graphit, die uns heute als Schreibmittel so überaus alltäglich sind, erwähnt um 200 n. Chr. ein palästinischer Lehrer ebenso flüchtig wie das namenverwandte Paar שחור und שיחור; er tut das in der Weise, daß er einen mit Blei (אבר) geschriebenen Scheidebrief für gültig erklärt. Er hat allem Anscheine nach das feste Blei gemeint, mit dem sichs besonders auf Pergament ganz gut schreiben läßt, aber die späteren Talmudisten wollen den mit dem festen Blei gemachten Strichen den Charakter der Schrift nicht zuerkennen und ziehen das „Bleiwasser“ heran, d. i. die Tinte, die aus in Wasser aufgelöstem pulverisierten Blei entstanden ist[153]. Hier sei auch erwähnt die Schrift im Straßenstaub (etwa im Sand u. dgl.) und im Staube der Schreiber (etwa in dem Geschabe, das die Schreiber mit ihren eisernen Griffeln vom Pergament abkratzen)[154].

Unter allen Schreibmitteln bedeutet die Goldschrift (χρυσογραφία Chrysographie) den höchsten Luxus[155]. Der Aristeasbrief, dessen Nachricht auch Josephus übernimmt, läßt die Gesetzbücher, die der jerusalemische Hohepriester dem ägyptischen König geschickt hatte, mit Goldlettern geschrieben sein[156], und von einem jüdischen Fürsten namens Alexander wird erzählt, die Gottesnamen seiner Thorarolle seien in Gold geschrieben (כתב) bezw., nach einer anderen Quelle, an Gold geknüpft (תלה) gewesen[157]; die Weisen, so heißt es weiter, hätten das nicht gerne gesehen und ließen diese Thorarolle dem Gebrauche entziehen (גנז)[158]. Daraus folgt, daß ganze Thorarollen, oder zumindest die darin befindlichen heiligen Gottesnamen (אזכרות), in Goldschrift gehalten waren[159], ein Luxus, den sich natürlich nur reiche Leute gönnen konnten. Wie begreiflich es nun ist, daß sich die unbegrenzte Verehrung gegen die heilige Schrift auch in dieser überschwenglichen Art be-

kundete, so schwierig ist es, den Grund des Widerstrebens der Rabbinen herauszufinden. Am ehesten dürfte er in der technischen Seite der Sache liegen; die Goldbuchstaben sprangen, wie jener Ausdruck (חלה) zu verstehen gibt, vom Schreibstoffe ab, und so mußte ja die Thorarolle gerade in dem Heiligsten, was sie enthält, in dem Gottesnamen, defekt und schadhaft werden[160].

264. Schreibwerkzeuge. Die biblischen Schreibwerkzeuge חרט, עט, צפרן Griffel, Stil, Spitzstift setzen durchwegs hartes Schreibmaterial voraus und kommen in unserer Zeit, da man auf die weichen Wachstafeln, auf das glatte Pergament und Papier schrieb, nicht vor. Nur in Verbindung mit den Steinen des *Efod* und des *Chošen* (S. 143) wird ein Ritzen (סרט) mit dem Messer (איזמל s. Bd. II, S. 310) als möglich hingestellt[161], und so dürfte beim Siegelstechen und dgl. tatsächlich das Messer als Werkzeug gedient haben. Dasselbe Werkzeug dürfte auch verwendet worden sein, wenn in der Zimmermannsarbeit zwei Bretter, die ein Paar bilden sollten, durch einen einheitlichen Schnitt (סריטה) als zusammengehörig gekennzeichnet wurden[162]. „Einritzen“ (סריטה) heißt auch das Zeichen an der Mauer, eine Art Sonnenuhr (Bd. II, S. 421), an der man den Stand der Sonne erkennen konnte[163]. Vollends aber wird das Einritzen des eigenen Leibes, das wider Erwarten mehr als gebührlich im Schwange war, als eine Art Schrift hingestellt, und das mußte es sein, wenn man, wie es von Ben-Stada erzählt wird, Zauberei (כשפים), also wohl Zauberworte, in erster Reihe den heiligen Gottesnamen (oben S. 148), eingeritzt auf dem Leibe trug[164]. Der oben (S. 145) berührte Fall, daß der Scheidebrief auf den Arm eines Sklaven geschrieben wurde, kann ebenso eine mit Farben aufgetragene, als eine mit Werkzeugen eingeschnittene Schrift meinen wollen. Die ätzende Kraft des Kalkes oder der gewöhnliche Schreibstift, an die man hat denken wollen, kommen da weniger in Betracht als das gute Schneidemesser oder die spitze Nadel. Der in der Thora verbotene Einschnitt (שרט) um einen Toten wurde nach den Rabbinen hauptsächlich mit einem Gerät (כלי), etwa mit Schwertern oder Lanzen, ausgeführt, doch auch mit der bloßen Hand[165]. Besonders aber das Tätowieren, das ja in der Schrift (Lev 19,28) geradezu כתבת קעקע „einge-

ätzte Inschrift“ heißt, wurde von jeher auch kulturhistorisch mit der Schreibekunst in Zusammenhang gebracht. Das Tätowieren ist nach den Rabbinen durch ein Doppeltes charakterisiert: Es muß etwas geschrieben (כתב), richtiger (etwa durch Auripigment oder Rötel) etwas vorgezeichnet worden sein, worauf die Stellen (durch eine Nadel, durch ein Messer, bei wilden Völkern auch durch Dornen) aufgerissen (קעקע) wurden, um dann mit Tusche (דיו) oder mit Schminke (כחול) oder mit sonst einer sichtbares Zeichen gebenden Sache ausgefüllt zu werden[166], in letzterem Stück nach derjenigen Technik, die wir oben (S. 142) bei dem Ausgießen der eingemeißelten Buchstaben mit Blei beobachtet haben.

Außer der Graviernadel ist hier noch die Sticknadel zu erwähnen, als Werkzeug derjenigen Schriften, die auf Leinwand (vgl. S. 146) und sonstigen Kleiderstoffen eingestickt waren[167].

Ein richtiges Schreibwerkzeug ist aber erst der bestbekannte Stylus oder Griffel der Römer (מכתב)[168], bei den Juden ebenso „Schreibmittel“ genannt, wie ihn auch die Griechen und Römer γραφίον, *graphium* nannten. Man schrieb mit ihm auf die Holztafel und auf die Pinax, zu welchem Zwecke er zwei Bestandteile hatte: den Schreiber (כותב), die untere Spitze, mit der man schrieb, und den Löscher (מוחק), das breite obere Ende, mit dem man erforderlichenfalls das Wachs überstrich, die Schrift also verlöschte[169]. Losgetrennt, konnten Schreiber und Löscher jedes für sich benutzt werden, und selbst, wenn jedes der beiden Stücke entzwei gebrochen war, konnten sie noch benutzt werden, vorausgesetzt, daß je ein Bruchstück zwischen den Fingern des Schreibenden gehalten werden konnte[170]. Die vier Stücke zusammen hatten demnach eine Länge von ungefähr 25 cm, was mit den alten Funden übereinstimmt. Dieser Stil war nämlich ein ziemlich langes, festes und aus Teilen konstruiertes Ding, das auf- und zugemacht werden konnte, erklärlich nun, daß die Rabbinen mit der Möglichkeit der Lostrennung und mit den Bruchstücken rechnen; erklärlich auch, daß nach römischen Anekdoten Personen mit diesem Instrument tödlich verwundet werden konnten[171]; erklärlich endlich, daß im Bar-Kochbakriege die kampflustige jüdische Schuljugend prahlerisch ausruft: Mit diesen Schreibstilen da werden wir mit dem Feind fertig werden[172]. Ebenso wird der Stylus neben Nadel, Bohrer

usw. auch als dasjenige Werkzeug genannt, mit welchem das Ohr des Sklaven durchbohrt (רצע) werden konnte[173]. Eben dieser Schneidfähigkeit wegen, oder auch, um die Spitze nicht brechen zu lassen, hielt man den Stylus in einer Scheide (חיק = θήκη), dem *graphiarium* der Römer[174]. Es ging ein Sprichwort: „Der Stylus durchbohrt (בוע) den Stein; der Betrüger durchschaut seinen Genossen“[175]. Die Nadel der Sackbereiter, der die Öse fehlt und von der gesagt wird, daß man damit gleichwohl schreiben könne[176], ferner der von dem Kamm (מסרק) abgebrochene Zahn (שן), von dem dasselbe gilt und der sogar eigens zum Schreiben hergerichtet (תקן) werden konnte[177], sind gleicher Art mit dem Stylus.

Mit dem allmählichen Aufkommen des Papiers (S. 146) mußte auch das dafür geeignete Schreibzeug[178], der aus Rohr (קנה)[179] verfertigte Kalamus (קולמוס = κάλαμος), schlechthin „Feder“ zu nennen[180], immer mehr an Verbreitung gewinnen. Das Rohr wurde wahrscheinlich mit dem oben (S. 153) berührten Schneidemesser (אזמיל)[181] zugeschnitten, während ein אולר (Bd. II, S. 310) genanntes Federmesser wahrscheinlich auch zum Schnitzen des metallenen Schreibgriffels gebraucht wurde. Dasselbe Schneidemesser diente wohl auch, das beim fehlerhaften Schreiben oft

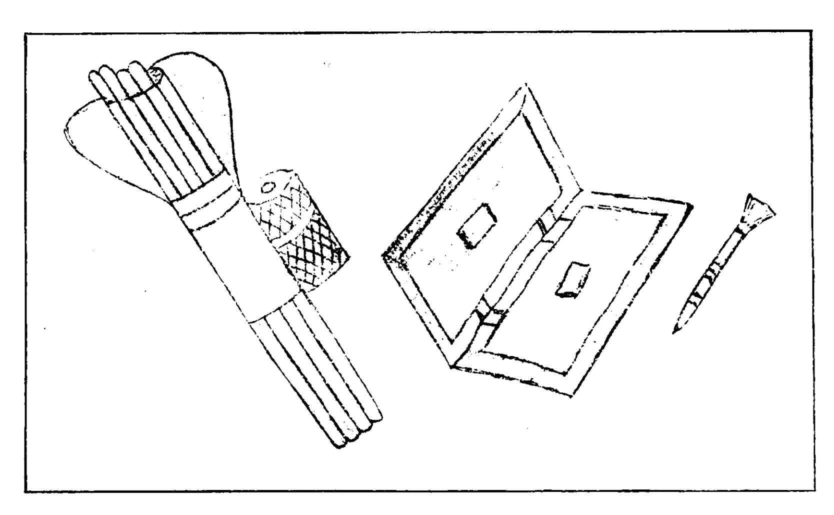
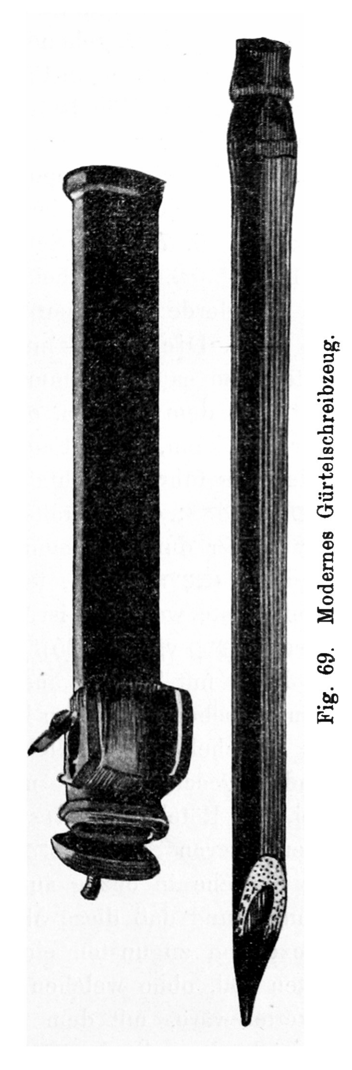


Fig. 68. Links ein Bündel *calami* (vier oder fünf) im Futteral mit daran befestigtem *atramentarium*; rechts ein offenes Diptychon nebst Griffel (*stilus*).

notwendig gewordene Ausschneiden (קדר, s. weiter unten) von Buchstaben oder Worten zu bewerkstelligen[182], was namentlich bei der Membrane gut anging. Man brauchte übrigens das Messer auch, um erforderlichenfalls die Membrane oder das Papier in der gewünschten Größe zuzuschneiden (oben S. 147). Aus dem Rohr, das weder dick noch zerquetscht sein durfte, machte (עשה)[183] man also mit Hilfe des Messers die Feder, die mindestens so lang war, daß sie, zwischen den Fingern gehalten, bis zu den Fingerwurzeln, d. i. bis zur Stelle des Überganges der Finger in die Mittelhand, reichte. Wir erinnern uns, daß Ähnliches auch bezüglich des Stylus (oben S. 154) gesagt wurde[184], weil die Schreibwerkzeuge natürlich mit den Fingern geführt wurden. Aus dem Umstande, daß der berufsmäßige Schreiber mit dem Kalamus „hinter dem Ohre“ auszugehen pflegte[185], kann gefolgert werden, daß man die ungebrauchte Feder vorübergehend auch schon in alter Zeit hinter das Ohr zu stecken pflegte. Die bereits gebrauchte Feder, in der noch etwas Tinte steckt, pflegte man am Haar abzuwischen (קִנֵּחַ)[186]. Etwas Tinte hielt sich in dem Rohr dermaßen, daß man sie selbst auf die Straße mitnehmen konnte; es konnte also geschehen, daß man zu gleicher Zeit etwas trockene Tusche in irgendeinem Behälter und etwas flüssige Tinte sowohl in dem Kalamus als in dem Kalamarium (w. unten) mitnahm; in Betracht kommt nur ein Quantum, mit welchem sich mindestens zwei Buchstaben schreiben lassen[187]. Das Zuspitzen des Schreibrohres unmittelbar vor dem Schreiben, wie auch das Schneiden des Pergaments und wohl auch das Schreiben selbst auf dem Pergament und dem Papier war mit einem gewissen prasselnden Ton verbunden[188].

Mit dem Kalamus steht in enger Verbindung das Kalamarium (קלמרין = καλαμάριον) oder das Tintenfaß. Auf Denkmälern begegnet man den doppelten Tintenfässern, welche die Mischna „Zwillingskalamarium“ nennt[189]. Die mittelalterlichen jüdischen Autoren lassen das bh. קסת הסופר (= Schreibzeug) im Sinne von Tintenfaß wieder aufleben, und dieselbe Auskunft erhielt darüber Hieronymus, der in talmudischer Zeit in Palästina lebte[190]. Es hat sich auch der einheimische Name „Tuschbehälter“ (בית דיו) erhalten, gewiß die Bezeichnung eines Hohlgerätes, das einen Deckel (כסוי) hatte[191]. Man konstruierte unverschüttbare Kalamarien (Bd. II,

S. 278). Papier und Kalamus, um so mehr aber Kalamarium, wurden für Dinge des Zierats (כבוד) gehalten, d. i. für Dinge, die den Mann gut kleiden, denn nach einer noch heute im Orient bestehenden Sitte wurde das Schreibzeug am Gürtel an einer Kette befestigt getragen[192]. Darauf ist noch weiter das soeben besprochene Hinaustragen von Tusche, Feder und Tintenfaß (allgemein כלי) zurückzuführen. In der bemerkenswerten Redensart: „Wieviel Tinten (דיות) werden verschüttet (השתפך), wieviel Federn werden zerbrochen“ (השתבר), um das oder jenes niederzuschreiben[193], scheint mit der in der Mehrzahl gezählten Tinte das Tintenfaß gemeint zu sein. Ebenso bemerkenswert ist folgende Vorstellung: Wenn alle Meere Tinte wären, alles Schilfrohr in den Seen Federn, die Himmel Pergamente und alle Menschen Schreiber — würden sie doch nicht den Weltenraum beschreiben können[194].


Fig. 69. Modernes Gürtelschreibzeug.

Der Kalamus als überaus gangbares Schreibzeug hat auch noch andere ausdrucksvolle Redensarten gezeitigt: „Wehe mir vor ihrer Feder“[195] heißt vor ihren harten Edikten; Rom schreibt seine Edikte mit einer einzigen Feder[196] d. i. mit éinem Federzug; die Feder besiegelt (חתם) ein gesprochenes Urteil[197]; die Feder überantworten[198] heißt soviel wie bevollmächtigen.

265. Graphische Hilfsmittel waren 1. Eine Klammer (aram. אטבא) der Schreiber, mit der wohl der Schreibstoff beim Schreiben festgehalten wurde. Gleiche Klammern kennt man,

um auf vollbepackten Wagen die Waren niederzuhalten[199]. 2. Ein Gestell, Pult (בסים = βάσις), auf welchem der Schreiber schrieb[200]. Danach scheint die alte und noch heutige orientalische Sitte, den Schreibstoff in hockender Stellung auf den Knien ruhen zu lassen, nicht durchgehend geherrscht zu haben[201]. Es ist klar, daß man auf demselben Pult hat auch lesen können, doch werden hierfür andere Möbelstücke (w. unten) genannt. 3. 4. Jenes Gestell, in einer wohl abweichenden Ausführung, kommt auch unter dem einheimischen Namen כן vor; sein Zwillingspaar ist כנה, ein Lineal, mit welchem liniiert (w. unten) wurde[202]. 5. פרגול = περίγρα Zirkel[203]. 6. 7. Zwei Schneidewerkzeuge (אזמיל und אולר oben S. 155)[204]. 8. חיק Scheide des Stylus (S. 155). 9. Siegel und 10. Siegelerde (w. unten).

266. Die Schrift mußte natürlich erlernt werden[205]. Zu allen Zeiten kam es und kommt es vor, daß das Lernen so vonstatten geht, daß dem Kleinen, oder auch dem Erwachsenen, der nicht schreiben kann, die die Feder (קולמוס) haltende (אחז) Hand von einem anderen geführt (gleichfalls אחז) wird oder ihm sonstwie geholfen (סייע) wird[206]; dem bereits selbständig schreibenden Schüler hilft der Lehrer durch Ordnen (יישב) nach[207]. Daneben war das Vorzeichnen (רשם) üblich, u. zw. in mehreren Formen, wovon die sinnfälligste wohl die ist, daß man das Papier oder das Leder einreißt (קרע vgl. S. 135), worauf die des Schreibens Unkundigen die Risse mit Tusche ausfüllen, so daß auf der Unterlage ihr Name erscheint[208]. Man kann ferner die Schriftzüge vorzeichnen mit Speichel (was bezeichnenderweise einmal für einen Ochsenhändler geschehen ist), mit Eschensafttinte (oben S. 149), mit Blei, mit Rötel usw., weshalb man denn von einer oberen und einer unteren Schrift (כתב) sprechen kann[209]. Dies alles kommt zur Sprache in bezug auf Zeugen, die sich nicht unterfertigen können, und daß diese Mittel zugelassen wurden, bedeutet eine Konzession zugunsten einer Frau, die einen Scheidebrief erhalten soll, ohne welchen sie für unabsehbare Zeit an den Mann gekettet wäre, mit dem sie doch nicht zusammenlebt; an und für sich aber gilt der Grundsatz, daß „die obere Schrift“ nicht als Schrift angesehen werden könne, weshalb denn bei anderen Dokumenten, z. B. bei Schuldscheinen, eine derartige Zeugenunterschrift nicht gestattet ist[210]. Dieselbe Schreibart wird ver-

handelt in bezug auf Sabbatverletzung; wer nun Tusche über Rötel führt (העביר), begeht die doppelte Sünde, daß er verlöscht (מחק) und schreibt (כתב); Tusche über Tusche, Rötel über Rötel führen bleibt in diesem Belange wirkungslos, da nichts entstanden ist, weder ein Schreiben, noch ein Verlöschen; fraglich ist die Beurteilung der Tat nur dann, wenn Rötel über Tusche geführt wird, denn allerdings wird da etwas verlöscht, aber es entsteht auch keine brauchbare Schrift[211]. Nun war aber eine wirkliche Unterschrift, besonders beim Scheidebriefe, und demnach wohl auch bei anderen Dokumenten, gar nicht nötig, denn man konnte sein Handzeichen (היכר יד, gr. סימנטירין = σημαντήριον) setzen. Es wird z. B. folgendes Gleichnis aus dem (römischen) Leben erzählt: Verlobt ein König sich eine Frau — so ist er es, der den Schreiber (לבלר w. unten), die Tusche, die Feder, die Urkunde und die Zeugen zur Stelle schafft; hat sie sich vergangen, bringt sie alles; genug, daß ihr der König sein Handzeichen (zum Scheidebrief) gibt[212]. Ein anderes Mal müssen die Gäste mit dem Abzeichen des Hausherrn versehen sein, mit einem Zeichen, das zu dem Siegel noch hinzukommt[213]. Diese Zeichen (סימנים) wurden nicht immer mangels der Schreibfähigkeit, sondern zur Sicherheit der Identität gesetzt und pflegten aus irgendwelchen gemalten Bildern zu bestehen (Bd. II, S. 296). Angesichts dieser Tatsachen muß die Not und Pein, mit der man Zeugenunterschriften mit Hilfe fremder Handführung zu erlangen suchte, stark auffallen; wir müssen wohl hier wieder einmal annehmen, daß Leben und Theorie, römisches Recht und rabbinische Gewissenhaftigkeit stark voneinander abwichen (vgl. Bd. II, S. 91).

Das Setzen eines Handzeichens dürfte die primitivste Art des Schreibens sein. Nächstdem steht das Kritzeln oder Ritzen (סרט), das wir schon oft hatten (S. 153). Dieser Art ist der Strich, den ein Kind mit unbeholfener Hand setzt und der ein hebräisches ו׳ ergeben soll; der nächst leicht zu schreibende Buchstabe ist י׳, der sogar entsteht, wenn ein Kind einen Stein zur Wand schleudert[214]. Nun wissen wir aber bereits, daß mit dem Ritzen auf gleicher Stufe steht die sichtbare Spur oder Linie (רושם von רשם), die man auf dem Schreibstoff mit einem Färbemittel zieht[215]. Wie in vielen Arbeiten und Künsten (s. Bd. II, S. 258), so knüpft man auch in der Technik des Schreibens an

die Stiftshütte an, und zwar dienen als Ausgangspunkt die Meisterzeichen auf den Brettern des Wüstenheiligtums, die je mit einem Buchstaben bezeichnet waren, um das Paar herauszufinden[216]; analog sind die Steinmetzzeichen, die man auf alten Steinen in Palästina gefunden hat[217]. Die gleiche Art Zeichenschrift war auch auf Leder angängig[218]. Es mußte nicht ein ganzes Wort geschrieben sein, um als Schrift zu gelten, sondern ein Teil davon, der einen selbständigen Sinn ergab, z. B. שם aus שמעון[219]. Besondere Sorgfalt erforderte der Gottesname[220].

Die Tinte „gießen“ (שפך), heißt nicht schreiben (כתב); so auch nicht, wenn man die Tinte tropfen läßt (הטיף); allerdings konnten in letzterem Falle die durch Tröpfeln entstandenen Punkte (נקודות, ניקודין) miteinander zu Buchstaben vereinigt (עירב) werden. So fällt auch „Meißeln“ (חקק) nicht unter den Begriff „Schreiben“, was näher dahin erklärt wird, daß man die Schriftzüge, wie in der Münzprägung (vgl. Bd. II, S. 409), in Relief (erhaben) hervortreten läßt (בלט opp. שקע), es sei denn, daß es sich um die Wachstafel (פינקס S. 145) handelt, wo ja ein solches „Meißeln“ die Regel ist[221]. Es kann vorkommen, daß die von einem „geschriebenen“ Punkte von einem andern zu einem oder zu mehreren Buchstaben vervollständigt (גמר) werden[222]. Bei der Beschaffenheit des hebräischen Alphabets kann das Streichen oder das Zusetzen eines Pünktchens einen völlig neuen Buchstaben bewirken, z. B. aus dem ד׳ ein ר׳ und umgekehrt[223]; vgl. was oben (S. 134) in bezug auf ו׳ und י׳ gesagt wurde.

Man kannte eine mittlere, grobe und feine Schrift[224]. Wie weit das variieren konnte, beweist nichts so sehr als die Annahme, aus einem Buchstaben (אות) könnten zwei, aus zweien ein Buchstabe gemacht werden[225]. Für die Kleinheit der hebräischen Buchstaben liegt ein äußeres Zeugnis vor; Hieronymus bezeichnet nämlich das Hebräische als eine überaus kleine Schrift, die selbst bei Tages- und Sonnenlicht schwer zu lesen sei, geschweige denn in der Nacht bei Lampenlicht[226]. Der Schreiber fühlte sich manchmal veranlaßt, der Raumersparnis wegen die Schrift zu verkleinern (מעט), so z. B. um oben und unten, zwischen den Zeilen und zwischen den Absätzen das

nötige Spatium (ריוח) zu erzielen, was aber bei Thorarollen verboten war[227]. Im Laufe des Schreibens konnten noch eine Menge ähnlicher Korrekturen notwendig werden.

Recht anheimeln muß es jeden, der mit Schrift und Buch zu tun hat, wenn wir aus alter Zeit lesen, Tusche wäre auf das Pergamentbuch gefallen und hätte es ausgelöscht, Wachs auf die Pinax und hätte sie ausgelöscht (מחק)[228]. Manchmal strich der Schreiber selbst etwas aus, um Raum zu gewinnen, manchmal entdeckte er einen Fehler und strich aus, um ihn zu verbessern (תקן)[229], und wieder manchmal huschte ihm eine Fliege über die frische Schrift und verlöschte sie[230]. Solche Zufälligkeiten oder Mängel mußten bei peinlich genau zu schreibenden Instrumenten, wie es die rituellen Thorarollen, *Mezuzas*, Phylakterien, oder auch nur Scheidebriefe und Schuldscheine sind, sehr in Rechnung gezogen werden. Beim Gottesnamen werden diesbezüglich an einer einzigen Stelle folgende Meinungen geäußert[231]. Wer sich im „Namen“ (שם κατ᾽ ἐξοχήν) irrt (טעה)[232], d. h. ihn ausläßt, so kratzt er aus (גרד)[233], was er bereits geschrieben, hängt über (תלה), d. h. korrigiert zwischen die Zeilen hinein, das ausgekratzte Wort und schreibt den „Namen“ auf die radierte Stelle (מקום הגרד); ein anderer meint, den „Namen“ selbst dürfe man überhängen; wieder ein anderer sagt, man dürfe ihn sogar verlöschen (d. i. solange die Tusche frisch ist) und nochmals schreiben; ein vierter bemerkt, den ganzen Namen dürfe man überhängen, einen Teil davon nicht; im Namen des uns bereits wohlbekannten RMeir (S. 151) wurde gesagt, der „Name“ dürfe weder auf die radierte, noch auf die verlöschte Stelle geschrieben, noch auch überhängt werden, sondern es gebe nur das Mittel, die ganze betreffende Haut (יריעה) zu beseitigen (סַלֵּק) und zu verbergen (גנז w. unten). In bezug auf den Scheidebrief werden behandelt: Streichung (מחק), eingesetzter Fleck (תלוי), der übrigens entweder derselben oder eines fremden Stoffes, oben oder unten (d. i. auf der Schrift- oder auf der Rückseite) eingesetzt sein kann, ferner die Fälle, daß er zerrissen wurde oder von selbst zerriß (קרע), daß er zerweicht (נימוק), verfault (הרקיב) oder gleich einem Siebe durchlöchert (נקב) war, in letzteren Fällen also im Schreibstoff selbst Schaden erlitt, und was die Schrift anlangt, so konnte sie verlöscht oder verwischt

(ניטשטש) sein, letzteres so, daß noch das Bild (כביאה) der Schrift erhalten, das Dokument also noch leserlich war. Die gleichen Mängel werden auch bei Schuldscheinen besprochen, bei denen kein religiöses, sondern nur zivilrechtliches Interesse zu wahren war[234]. Nicht ohne Interesse ist die Angabe, daß ein Loch, welches die Tinte durchläßt, die Estherrolle unbrauchbar mache; ein Mittel dagegen war, daß Pergament mit der Zunge zu belecken (לחך), worauf die Tinte blieb[234a].

Zu streichende oder verdächtige Stellen, Wörter oder Buchstaben, der Natur der Sache nach insbesondere die letzteren, wurden mit einem Punkte oder mit mehreren Punkten versehen, und es lautete, wenigstens bei Thorarollen, der technische Ausdruck: נָקוּד עליו über diesen und jenen Buchstaben ist ein Punkt gesetzt, um das oder jenes anzudeuten[235], und es heißt nun der richtige, sozusagen unversehrte Text כְּתָב „Schrift“, zum Unterschiede des auspunktierten Teiles des Wortes, der נְקוּדָה „punktierte Stelle“ heißt[236]. Verwandt damit soll sein die doppelte sogenannte *nûn inversa* (נ' הפוכה) Num 10,35 f., Ps 107,23—28. 40, die als Abkürzung von נקוד „punktiert“ zu betrachten sei und die kritische Unsicherheit der Stelle angeben soll[237]; aber jenes „umgedrehte“ נ stellt in Wirklichkeit das primitive Bild eines Spießes dar, bedeutet, nach einem vereinzelt erhaltenen Ausdruck, שְׁפִיד „Spießung“ d. i. Obelisierung der Stelle, ein Verfahren, das bekanntlich der Kirchenvater Origenes reichlich in seinem großen Bibelwerke angewandt hatte und das sich einfach an das Vorgehen der den Homertext bearbeitenden griechischen Grammatiker anschloß[238]. Des griechischen Einflusses wegen merken wir auch den in der *Masora* erhalten gebliebenen Ausdruck פרוגמא = φράγμα Hecke, Zaun an, aram. פסקא, womit ein Einschnitt inmitten eines Verses der Schrift bezeichnet wird[239]. So ist auch die Auspunktierung ein auch bei den Griechen geübtes Verfahren. Hingegen ist das Verbessern, das wir oben (S. 161) erwähnt gefunden haben, in derjenigen Beziehung, die technisch תקון סופרים „Verbesserung der Schriftgelehrten“ genannt wird und durch welche gewisse verfängliche Stellen des Bibeltextes einwandfrei umschrieben werden, ein durchaus innerjüdisches Verfahren und nur im Bibeltexte denkbar[240]; es ist hier nur wegen des Ausdruckes „Verbesserung

durch Abschreiber“ erwähnt worden, der auch als Ausdruck des profanen Schriftwesens anzusehen ist. So hatte auch das Korrigieren (הגיה) in erster Reihe einen Teil der Tätigkeit der bezahlten Thoraschreiber des jerusalemischen Tempels gebildet (§ 268), es mußte aber gewiß auch im profanen Schriftwesen geübt werden. Es war so wichtig, daß während eine „Schrift“ sich nur aus zumindest zwei niedergeschriebenen Buchstaben ergab (oben S. 160), das Korrigieren auch nur eines Buchstabens das Kriterium des Schreibens in sich trug[241], begreiflich, da doch das betreffende Wort eben durch diese Korrektur einen Sinn überhaupt oder wenigstens einen neuen Sinn erhielt. Der Korrektor mußte zu Zwecken des Korrigierens den Text neuerlich lesen, vielleicht sogar laut lesen[242]. Auch beim Schreiben las man den Text laut aus der Vorlage; eine Vorlage nämlich wurde für die Thorarolle unbedingt gefordert, bei der es verboten war, auch nur einen Buchstaben ohne Vorlage niederzuschreiben, auch wenn man den Text noch so gut kannte, höchstens daß man eine Niederschrift aus dem Gedächtnis bei den viel kleineren und darum viel mehr eingeübten Texten der Phylakterien und der *Mezuzas* erlauben zu müssen glaubte[243]. Sonst aber schrieb man nicht bloß nach Vorlage (מתוך הכתב), sondern auch Diktando (מתוך הפה)[244]. Von der Vorlage wurde die Schrift kopiert (השיא s. oben S. 142).

Die Wahrhaftigkeit der Schriften, Zeugenunterfertigungen und Siegeln aller Art war gefährdet durch das zur hohen Kunst entwickelte Verbrechen der Fälschung (זיוף von זִיֵּף), die von Fälschern (זייפים, זייפנים, כותבי פלסתר πλαστήρ = πλαστής) auszugehen pflegte[245]. Diese Verbrecher stehen folgerichtig in einer Reihe mit falschen Zeugen und gehören zu denen, ob deren „sich die Himmelslichter verfinstern“[246]. Schon Josephus und die christlichen Apostel sprechen von nachgeahmter Schrift und gefälschten Briefen[247], jener von Fälschungen privater, diese von solchen religiöser Art. Nach Beschaffenheit unserer Quellen überwiegen die Meldungen von der Verfälschung der Thora, also von Fälschungen religiöser Art. So wird z. B. den Samaritanern vorgeworfen, sie hätten die Thora gefälscht[248]. Aber es ist leicht denkbar, daß das Leben mit seinen mannigfachen Interessen die Fälschung von Urkunden privater Art nur noch

in größerer Menge zeitigte. So durfte z. B., um etwas zwischen Religion und Geldangelegenheit in der Mitte Liegendes zu erwähnen, zu einem Scheidebrief kein Papier mit verwischter Schrift u. dgl. verwendet werden, aus Furcht, daß er gefälscht werden könnte, und man trachtete nach einer unverfälschbaren Schrift des Scheidebriefes[249]. Manchmal war der Scheidebrief „von innen heraus“ gefälscht (מזוייף מתוכו), z. B. wenn als Zeugen die Verwandten des Herstellers gezeichnet waren[250]. In dem Falle, daß der Scheidebrief richtig, wie vorgeschrieben, bei Tage geschrieben, aber von den Zeugen bei Nacht unterfertigt wurde, heißt es von ihm, seine Fälschung (d. i. seine Ungültigkeit) rühre von einem Nebenumstand her[251]. So ist denn das gefälschte Dokument (שטרא זייפא) von dem richtigen Dokument (שטרא מעלייא) wohl zu unterscheiden[252]. Der Fälscher bestrebt sich (הדר), gibt sich Mühe, die Fälschung zustande zu bringen[253]; allerdings wird er zu diesem Zwecke nicht zu dem Schreiber laufen, sondern es in aller Heimlichkeit selbst tun[254].

Zur Kalligraphie, wie man sie in alter Zeit verstand, und zwar auch in außerjüdischen Kreisen, gehörte das Liniieren (שרטט, סרגל) des Schreibstoffes[255]. Man hielt diese Verrichtung für so wichtig, daß einzelne Rabbinen behaupteten, die Kunst des Liniierens sei, wie jedes Handwerk, von Adam gelehrt worden[256]. Das Liniieren dürfte auch bei Stein, dem ältesten Schreibstoff, angewandt worden sein[257], aber hauptsächlich wurde das Pergament mit Linien versehen[258], wie schon daraus ersichtlich, daß שרט insbesondere das Einritzen der Haut, auch der menschlichen Haut, bedeutet. Bei Papier war wohl das Liniieren weniger notwendig, weil die Fasern der Pflanze von selbst eine Art Linien darstellten. Die Hauptschreibregel lautet für die Thorarolle: Es ist eine von Mose von Sinai her tradierte Halakha, daß man sie schreibt auf Leder, schreibt mit Tusche und liniiert (סרגל) mit dem Lineal (קנה)[259]. Man verlangte das Liniieren auch für die Estherrolle[260], für die *Mezuza*, hielt es aber auffallenderweise unnötig für die Phylakterien[261]. So wurden von einzelnen rigorosen Lehrern auch der Abschnitt über die Leviratsehe[262], über die Eifersuchtsrolle (oben S. 144) und selbst einzelne Verse und Worte der Bibel durchaus nur auf liniiertes Pergament geschrieben[263].

Die auf der Haut gezogenen Linien können nur eingeritzt gewesen sein, worauf auch der Ausdruck שרט שרטט hinweist. Als Werkzeug muß eines der oben (S. 158) erwähnten Schneidegeräte angesehen werden, so daß das soeben genannte „Rohr" (קנה) nur das Lineal abgegeben haben kann, das den rechten Zug der Linien sichern sollte. Keineswegs ist daran zu denken, daß jenes „Rohr" der Kalamus selbst gewesen sei, dessen eine Spitze zum Schreiben, die andere zum Liniieren gebraucht worden wäre[264], denn schwerlich wäre die Haut durch ein „Rohr" eingeritzt worden.

Das Liniieren hatte das Gute, daß auf dem Schreibstoffe gleichmäßige Zeilen (שטה, שטין) entstanden, deren Zwischenraum (ריוח vgl. S. 161, auch אויר) die Schrift gefällig abteilte[265]. Von den zwei steinernen Bundestafeln heißt es, sie wären geschrieben gewesen in zehn Zeilen, die den Reihen eines Gewürzgartens glichen[266]. Die Zeilen figurieren oft in den Bestimmungen über den Scheidebrief[267] und waren auch in den gewöhnlichen Sendbriefen sorgsam gehalten, so daß es einmal heißen kann, „zwischen den Zeilen" eines Sendbriefes hätte Rab eine an Rabbi gerichtete Frage angebracht (תלה)[268], und eben davon stammt der öfters gebrauchte und auch hier öfters erwähnte Ausdruck „Hineinhängen" für unser „Hineinkorrigieren". Auch die Kolumnen (דפין) waren zu beiden Seiten durch Linien abgegrenzt, so daß die Schrift sich auch in dieser Beziehung ebenmäßig gestaltete[269].

Bei der *Mezuza*, die im Volke als eine Art Amulett betrachtet wurde, kamen allerlei Spielereien in der Schreibart vor. Man konnte die Zeilen so ordnen, daß die oberen breiten Zeilen die unteren schmäleren und sich immer mehr verjüngenden gewissermaßen überdachten, so daß man einen Zeltbogen (קובה) erhielt; oder man ließ dieselben Schmalzeilen gleichsam in einem Schweif (זנב vgl. Bd. II, S. 231) auslaufen[270]. Die *Mezuza* konnte auch wie „ein halber Kuchen" (חליטה) oder nach Art einer Beischrift (סימפין w. unten) gestaltet sein[271], Formen, die für uns wenig deutlich sind. Die letzte Kolumne der Thora soll, wenn nur wenig Text bleibt, in stetig sich verjüngenden Zeilen geschrieben werden, doch erlaubte man, die Kolumne auch in der Mitte abzuschließen (גמר)[272]. In jener sich ver-

jüngenden Art finden bekanntlich auch heute noch viele Handschriften und auch Druckwerke ihren Abschluß. Von der Schreibart „Latte über Ziegel“ (אריח על גבי לבנה) haben wir im Bauwesen (I A. 305) zu sprechen gehabt; sie war für das Meereslied und das Deboralied, in etwas abweichender Form für die Liste der Könige Kanaans (Jos 12,9) und für „die zehn Söhne Hamans“ in der Estherrolle vorgeschrieben. In der Thorarolle durfte der allgemeine, prosaische Text nicht in Form des Liedes (שירה), dieses nicht in Form des Prosatextes geschrieben werden[273], und man geht kaum fehl, wenn man für die spezielle Liedesform die στίχοι der Griechen ansieht[274]. Eine Schreibart hieß „geschlossen“ (רצוף) im Unterschiede von „unterbrochen“ (סרוג), vgl. oben S. 144[274a].

B. Gewerbsmäßige Schrift.

267. Lohnschreiber. Schon in der Bibel wird der Ort קרית ספר (LXX πόλις [τῶν] γραμμάτων, *civitas litterarum*) den Sitz eines Schriftenarchivs oder gar einer Schreiberzunft bedeuten wollen[275], und ausdrücklich heißt es, daß Ja‛bez, eine sonst nicht bekannte Stadt in Judäa, der Wohnort von Schreiberfamilien war[276]. Um dieselbe Zeit, nämlich zur Zeit des zweiten Tempels, findet sich auch ein das Amt des Schreibens ausübender Mann, welcher „der Schriftgelehrte (הסופר) aus Levi“ genannt wird (I Chron 24,6), der also das ihm zugeschriebene Amt, das ebenso technische Schreibertätigkeit als theoretische Schriftgelehrtheit in sich vereinigte, jedenfalls bereits berufsmäßig versah. Doch ist der bekannteste Mann der ganzen Epoche „der Schriftgelehrte“ Ezra, der, nach dem ihm gegebenen Epitheton סופר מהיר (Ezra 7,6), jedenfalls auch tatsächlich „geübt“ im Schreiben war, und in סופר מהיר (Ps 45,2) kann man sogar den Schnellschreiber erblicken, da das Wort in eigentlicher Bedeutung nur eine Tätigkeit, nicht aber ein Amt oder eine Würde ausdrückt.

Von Ezra an bilden die Schriftgelehrten (סופרים) einen festgeschlossenen Stand, der der ganzen Epoche ihren Charakter aufdrückt. Sie heißen im Neuen Testament die γραμματεῖς „Schriftkundige“, „Gelehrte“, näher bei Josephus ἱερογραμματεῖς „Gelehrte der heiligen Schrift“, denn natürlich galt ihre Be-

schäftigung vorwiegend der geschriebenen Gotteslehre[277]. Noch in RMeir (vgl. oben S. 161), der im zweiten Jahrhundert blühte, war Gottesgelahrtheit und praktische Ausübung des Schreiberberufes, die sich vornehmlich auf die Vervielfältigung der Thorarollen richtete, glänzend vereinigt. Allmählich jedoch mußte die rein technische Fertigkeit sich von der Schriftgelehrtheit trennen, obzwar gewisse Kenntnisse theologischer Natur auch dann nicht entbehrt werden konnten. Rein in der Bedeutung „Schreiber" finden wir nun die *Soferim* mehrmals in der Mischna und in der sich darauf gründenden Literatur[278], in der sich übrigens auch noch andere Bezeichnungen für denselben Begriff finden, ohne daß wir die Handhabe hätten, den Unterschied in den Bezeichnungen richtig zu erfassen.

1. כותב „Schreiber", in erster Reihe wohl Schönschreiber oder Kalligraph; so in der Angabe, die vom Hause Chägira in Jerusalem seien geübte Schreiber (כותבים אומנים) gewesen[279]. Aber schon haftet dem Worte der Begriff Dokumentenschreiber an — ein solcher war wohl RChănina mit dem Beinamen „der Schreiber" (aram. כתובא)[280] — wenn nicht noch spezieller der Begriff „der Scheidebriefschreiber"[281], denn diese Art Schreibertätigkeit war in dem polygamischen Orient besonders notwendig und verbreitet[282].

2. Unter allen Bezeichnungen ist סופר die verbreitetste. Auch unter diesem Namen hat das Leben das meiste dem Scheidebriefschreiber zu tun gegeben, was uns noch besser verständlich wird, wenn wir angedeutet finden, daß der eine Akt der Scheidung auch noch andere Dokumente notwendig machte, so daß z. B. bei demselben Schreiber, bei dem der Mann den Scheidebrief bestellte, die Frau die Quittung anbefahl, welche die durch die Scheidung zu erfolgende Ausbezahlung der Kĕthubba (Bd. II, S. 44) bescheinigen sollte[283]. Die meisten namhaften Rabbinen, deren Gerichtskollegien in Scheideangelegenheiten oft zu urteilen hatten, hatten auch demzufolge ihre eigenen Schreiber[284]. Doch mußten die großen Rabbinen zur Erledigung ihrer vielen Amtsgeschäfte gewiß auch zu anderen Zwecken einen *Sofer* halten, den wir in diesem Falle am besten einen S e k r e t ä r nennen können, und es steht dahin, ob sein Amt mit dem des *get*-Schreibers zusammenfalle oder nicht. So

kehrt z. B. in den Quellen stereotyp die Erzählung wieder: „Es traf sich mit RGamliel und den Ältesten, die da saßen auf einer Stufe des Tempelberges, und vor ihnen saß Jochanan, jener Schreiber“ (סופר הלז). Es handelt sich um amtliche, aramäisch geschriebene Briefe an die palästinische und an die auswärtige Judenschaft, die der Patriarch RGamliel dem Manne in die Feder diktiert[285]. Der hier genannte Schreiber mag, da RGamliel und die Ältesten jedenfalls ein Gerichtskollegium, wenn nicht gar das große Synedrion bildeten, mit dem *Sofer* der Gerichtshöfe, der oft erwähnt wird, dieselbe Person sein. Bei den Gerichtshöfen waren nämlich zwei Schriftführer angestellt, nach anderen drei Schriftführer, von denen der eine die Verdikte der freisprechenden, der andere die der verurteilenden, der dritte die der Richter insgesamt zu verzeichnen hatte[286]. Ein Schreiber gehörte auch zu den unentbehrlichen Erfordernissen eines geordneten Stadtwesens[287]. Der Schreiber der Stadt (aram. ספר מתא) war gehalten, für die Richtigkeit der von ihm verfertigten Aktenstücke aufzukommen, und konnte, falls ihm ein Versehen unterlief, seines Amtes sofort enthoben werden[288]. Die Gerichtsschreiber galten für kundige Männer[289], namentlich in chronologischen Dingen, über die wir folgendes erfahren: Der Tannait (Gesetzeslehrer) pflegte nach der Ära der Tempelzerstörung, der Schreiber nach derjenigen der Seleukiden (Bd. II, S. 418) zu zählen. Wenn nun der Tannait hinsichtlich der Einzelzahlen (פרטי, d. i. der Einer und Zehner, denn in den Hunderten irrt man nicht) im Zweifel ist, so fragt er den Gerichtsschreiber um seine, d. i. um die Seleukiden-Ära, zu der er nur zwanzig hinzuzufügen braucht, um die dem Tannaiten erforderliche Ära zu erhalten. Befindet sich der Gerichtsschreiber im Zweifel, fragt er den Tannaiten, von dessen Ära er durch Abzug von zwanzig leicht zu seiner eigenen Ära gelangt. Dies besagt auch das gangbare Sprichwort: Der Schreiber (ספרא, hier der Thoraschreiber) verkürzt (pflegt die Worte der Thora im technischen Sinne *defecte* zu schreiben), der Tannait fügt hinzu (hält sich nicht rigoros an die *defecte* Schreibung, sondern fügt Vokalkonsonanten hinzu)[290].

3. Mit letzterer Bemerkung kommt abermals die erste, ursprüngliche und bis zuletzt verbliebene Bedeutung des Wortes

Sofer zum Durchbruch. In diesem Sinne wird aber merkwürdigerweise für *Sofer* das Fremdwort לבלר = λιβελλάριος = *libellarius* gebraucht[291], so besonders in dem Falle des Nahums „des Libellars“, der noch in die Zeit des Tempels hineinragt[292], und in dem Falle des RMeir (vgl. S. 167), den wir als den bestbekannten Typus des rabbinischen Thoraschreibers bezeichnen können[293]. Derselben Art sind die „Schreiber“ Jerusalems (סופרי ירושלים)[294] und wohl auch ein Schreiber des Ortes טרבנת[295]. Nakai ספרא war gewiß ein Thoraschreiber, vielleicht gar einer der wenigen Masoreten, die wir dem Namen nach kennen[296]. Es finden sich auch Häretiker, Heiden, Sklaven, Frauen, minorenne Kinder und Abtrünnige als Schreiber von Thorarollen, die aber rituell verboten waren[296a]. Einmal traf ein Tannaite im Darom (Südpalästina) einen *Sofer* in der Synagoge an, und es stellte sich heraus, daß der Mann im Dienste der Samaritanergemeinde stand, und so müssen wir wohl in ihm zugleich den Schriftgelehrten jener Gemeinde erkennen. Die „kuthäischen Schreiber“ (סופרי כותים), mit denen die Rabbinen polemisieren und die sie der Fälschung beschuldigten (S. 163), müssen zugleich Schriftgelehrte gewesen sein[297]. Nach all dieser sinnfälligen Verkettung zwischen dem genuinen *Sofer* und dem fremden *Libellar* läßt sich der Satz eines modernen Forschers[298], „der Sofer ist auch Libellar, aber der Libellar ist kein Sofer“, nicht aufrecht halten, vielmehr ist der Libellar in allen seinen Beziehungen identisch mit dem Sofer. Auch der Libellar schreibt Thorarollen[299], Scheidebriefe[300], Schuldscheine[301], letztwillige Verfügungen[302] usw. Wenn nun gerade in Beziehung zum Heiligsten, nämlich zur Thorarolle, der Schreiber den fremden Namen Libellar führt, so kann der Grund nur darin liegen, daß das Volk der Juden hierin ein Stück der römischen politischen Verwaltung kopieren wollte[303], gerade so, wie es seine „Gesetzeslehrer“, die Thora als das öffentliche Gesetz betrachtend, νομικοί (auch rabbinisch נומקין), Sophisten und Scholastiker nannte[304]. Tatsächlich finden sich „Regierungsschreiber“ (לבלרי מלכות) auch in unseren Quellen[305], und *librarii* und *scribae* sind auch im Lateinischen gleich[306]. Näher werden die *Soferim* und *Libellarii* qualifiziert durch die Beifügungen אומן = *peritus*, מובהק = *illustris*, דוקנא = ἀκριβής,

מומחה = *doctus*[307]. Bemerkenswert ist schließlich der Eigenname *Safra* (ספרא), den mehrere Rabbinen tragen[308].

4. Die Tätigkeit der Notare (נוטרין = νοτάριοι = *notarii*), eigentlich Schnellschreiber, haben wir schon zu vermerken gehabt (oben S. 142), und es wird noch anläßlich der Tachygraphie (§ 269), die von ihnen geübt wurde, ihrer noch besonders zu gedenken sein.

5. Aus dem öffentlichen Leben sind in die Vorstellung der Aggada auch die Sekretäre (סקריטארי = σεκρητάριοι = *secretarii*) oder Geheimschreiber hoher Persönlichkeiten eingedrungen; man nennt die Sekretäre der Könige Salomo und Chizkia[309]. Das römische Reich, das nach einem biblischen Ausdruck (Ps 68,31) ganz im „Rohr“ (קנה) darinsteckt, d. i. nichts als Schreibereien von sich gibt, macht das so: „ihr (der Römer) ‚König‘ schreibt mit Rohr, versiegelt es und erhebt Goldtalente, und so tun es auch ihre Eparchen, ihre Statthalter und ihre Sekretäre“[310].

6. Nach einer Andeutung war auch Jochanan, mit dem Zunamen חקוקאה (eigentlich der Gravierer), ein Lohnschreiber; falls er seinen Namen von seinem Wohnorte (חיקוק) her hatte, so ist dieser Wohnort selbst ein Element des alten Schriftwesens, denn er hatte wohl seinen Namen von der dort geübten Kunst des Gravierens auf Stein[311].

7. Eine besondere Gruppe von Lohnschreibern bildeten die Korrektoren (מגיהים)[312]. Wir finden sie, ebenso wie die *Soferim* (oben S. 169), in Jerusalem anwesend, und es heißt von ihnen, daß sie ihren Lohn aus heiligen Mitteln erhielten[313]. Als ihre Aufgabe wird bezeichnet, daß sie „das Thorabuch des Vorhofes“, einen der drei Musterkodizes des Tempels, zu korrigieren hatten[314]. Das vom König zu schreibende Thoraexemplar sollte gar vom Gerichtshof der Priester, von dem der Leviten und von dem der Israeliten reinsten Adels korrigiert (הגיה) werden[315]. Gewiß wurden aber auch gewöhnliche Exemplare von ihnen korrigiert, und weil sie Lohn dafür erhielten, also damit ein Gewerbe trieben, war es verboten, an Halbfeiertagen, geschweige denn an ganzen Feiertagen, auch nur einen Buchstaben zu korrigieren, wie sie an denselben Tagen natürlich Thorarollen und *Mezuzas* auch nicht schreiben durften[316]. Zu

ihrer Arbeit war unzweifelhaft irgendein Musterkodex nötig[317]. Korrigiert wurde auch die rituelle Estherrolle[318]. Kein unkorrigiertes Buch — angeblich einerlei, ob Thora, Propheten oder Hagiographen — sollte, wegen des daraus sich möglicherweise ergebenden Irrtums, länger als dreißig Tage im Hause behalten werden[319]. Inwieweit auch andere Schriften, Ehescheidebriefe, Schuldscheine usw., die Wohltat der Korrektur erfuhren, läßt sich nicht ausmachen; daß die Kinder durchaus nur aus einem korrigierten Buche lernen sollten[320], führt uns nicht weiter, da dieses Buch wieder nur die Thora ist.

268. Stellung der Lohnschreiber. Obzwar allem Anscheine nach die Schreibkunst von vielen berufsmäßigen Schreibern ausgeübt wurde, so daß von der Möglichkeit gesprochen wird, es könnte ein und derselbe Schuldschein durch „die Hand" von drei Schreibern geschrieben worden sein[321], so ist es dennoch begreiflich, daß ein Schreiber, namentlich auf dem flachen Lande, nicht immer zur Stelle war, und so war es nur fürsorglich, wenn man, da sich gerade ein Schreiber traf (אתרמי), geschäftliche Schriftstücke im vorhinein anfertigen ließ[322]. Des besonderen Vertrauens der Parteien genossen die Schreiber nicht, denn es wird als Regel hingestellt, daß niemand eine für ihn wichtige „Bestätigung" (קיום w. unten) beim Schreiber liegen lasse[323], und bei ihrem bezahlten Charakter und bei ihrer Abhängigkeit von den Dienstgebern (S. 167) konnte ihr Ansehen nicht groß sein, dennoch aber ließen sie sich in ihr eigenstes Handwerk nichts dreinreden und fuhren z. B. den Besteller des Scheidebriefes, der allerlei Klauseln machte, hart an[324]. Ein merkwürdiger Ausspruch spricht sieben Kategorien von Menschen, darunter dem Libellar und Sofer, den Anteil an der zukünftigen Welt ab[325], was nicht darin seinen Grund hat, daß die bäuerliche Bevölkerung nur die körperliche Arbeit schätze, die freien Berufe aber mißachte[326], denn erstens hatte der Bauer mit den Schreibern überhaupt wenig zu tun, und zweitens rührt jener Ausspruch von Rabbinen her, ist also nur für sie beweisend. Da der Fleischhauer (טבח s. Bd. II, S. 363) einer von den Verdammten ist und da von diesem feststeht, daß er mit den Rabbinen, die ihn rituell zu überwachen hatten, häufig in Konflikt geriet und von ihnen besonders stark

verdammt wurde[327], so können beim Libellar und dem Sofer nur dieselben Umstände obwalten, besonders in ihrer Eigenschaft als Thoraschreiber, in der sie sich unzählige rabbinische Vorschriften gefallen lassen mußten, und es gab deren genug auch bei Scheidebriefen und selbst bei einfachen Schuldscheinen. Schon der Umstand, daß die Schreiber um Lohn (שכר) arbeiteten, mußte den Rabbinen in der eminent heiligen Angelegenheit der Thoraschreibung höchst mißliebig sein; an diesem Lohne, so sagen sie, haftet kein Segen; „wer seine Thorarolle verkauft, erblickt nie und nimmer ein Zeichen des Segens; die Schreiber von Thorarollen, von Phylakterien und von Mezuzas — sie, ihre Händler (תגרים Bd. II, S. 354) und Afterhändler und alle, die für den Höchsten geschäftsmäßig arbeiten (עסק) — sehen nie ein Zeichen des Segens; sie sind des Segens nur dann gewärtig, wenn sie damit in Gottes Namen (שם שמים) beschäftigt sind"[328]. Letzteres kommt auf die Forderung der religiösen Intention (כוונה) hinaus[329]. Nur in diesem Sinne heißt ihr Werk ein göttliches Werk, und wiederum nur in diesem Sinne wurde ihnen, wie übrigens auch den Verkäufern der himmelblauen Schaufädenschnüre, von allen übrigen Geboten Dispens erteilt[330]. Daß der Stand stets arm geblieben, wird in dem Ausspruche eines Palästiners eigentümlich motiviert; die Männer der großen Synode, so sagt man, hätten vierundzwanzig Fasten abgehalten, damit die Thoraschreiber arm blieben, denn würden sie reich werden, würden sie auch ihre Schreibertätigkeit aufgeben[331]. Mit dieser sicher bezeugten Armut stimmt überein, daß die Entlohnung der Schreiber mit den kleinen und kleinsten Münzen *pĕrūta* und פשיטי (Bd. II, S. 407 f.) stattfand[332] und daß bekanntermaßen auch die Schullehrer, diese mit den Schreibern oft identischen Personen, sehr arm waren.

269. Kurzschrift. Die Lohnschreiber hatten eine leichte Hand und schrieben eine feine dünne Schrift[333], die sich von der des gemeinen Mannes merklich unterschied. Nur sie können es gewesen sein, die eine Kurzschrift teils entwickeln konnten, teils entwickeln mußten, und auf sie weist auch der Name hin, den im Talmud die Kurzschrift führt (w. unten), einerlei, ob wir סימניות oder נוטריקון als diesen Namen ansehen, denn die Griechen nannten ihre Tachygraphen (ταχυγράφοι) oft auch σημειογράφοι

= Siglenschreiber und νοτάριοι = Schnellschreiber[334]. Die „Notare“ (נוטרין) sind es, die auch im Talmud das schnelle Schreiben „der Völker“ besorgen[335]. Demnach kennt man im Talmud nicht nur Abbreviaturen oder Kurzschrift, sondern auch Schnellschrift oder Tachygraphie, letzteres allerdings in bedeutend geringerem Maße und vielleicht nur in außerjüdischen Kreisen.

Abbreviaturen erkannte man bereits im Bibeltexte, und die Bibelkritik rechnet schon längst mit diesem Umstande, und zwar betraf die älteste Abbreviatur hauptsächlich den vierbuchstabigen Gottesnamen, den die Juden auch späterhin verkürzt zu schreiben pflegten. Nächstdem ist auf die starken Abbreviaturen der hebräischen Münzen der Makkabäerzeit und auf den Gebrauch kurzer Zahlbuchstaben für Zahlwörter hinzuweisen. Im Talmud verdienen ein besonderes Interesse die verkürzten Namensunterschriften, deren sich einige Rabbiner befleißigten; der Lehrer, der z. B. Chisda (חסדא) hieß, setzte bloß ein ס, Hōšaʿja (הושעיה) bloß ein ע, also nur einen einzigen Buchstaben, und keineswegs den Anfangs-, sondern irgendeinen signifikanten Buchstaben[337]. Zur Zeit der Gefahr bezeichnete man den geheiligten Inhalt von Gefäßen mit den entsprechenden Anfangsbuchstaben, z. B. קוף = קרבן, מם = מעשר, תו = תרומה[338], und unser obiger Satz macht es nun begreiflich, daß von denselben Buchstaben zugleich gesagt werden konnte, daß sie Namen von Menschen seien[339].

Als älteste Bezeichnung der verkürzten Schrift gilt manchen[340] das Wort נוטריקון = *νοταρικόν[341], dessen Grundlagen (νοτάριος = Schnellschreiber, νοταρικός = zum Schnellschreiben gehörig) im Griechischen die Tachygraphie voraussetzen, das aber bei den Rabbinen durchaus nur die Abkürzung durch den Anfangsbuchstaben bedeutet, angewandt für diejenige beliebte Art der Schriftauslegung, wonach ein schwieriges Wort in kleinere Wörter oder gar in einzelne Buchstaben zerlegt und jeder gefundene Bestandteil als Abkürzung eines besonderen Wortes erklärt wird. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß die Juden dem Fremdworte einen völlig fremden und sogar falschen Sinn untergelegt hätten, und es muß dabei bleiben, daß auch sie mit diesem Worte ursprünglich die Tachygraphie bezeichneten und erst dann zu jener Notarikonmethode fortschritten. Auch die Römer verstanden unter Tachygraphie nicht die Anwendung von Siglen, sondern

die Setzung eines Buchstaben im Werte eines ganzen Wortes. Als reinstes Beispiel dieser Schreibart mag dienen die Zerlegung des Wortes לשד (Num 11,8) in die drei „Ausdrücke" (לשונות) ליש שמן דבש[342]. Jedenfalls aber bedeutet „Notarikon" auch die Abbreviatur durch Setzung des Anfangsbuchstaben, wie übrigens auch bei den Griechen dieselbe Abbreviationsart sich findet[343]. Ein in Notarikonschrift gesetzter Einzelbuchstabe muß durch irgendein Zeichen, etwa durch einen Punkt, als solcher gekennzeichnet worden sein, denn sonst könnte in dem einen Buchstaben das Kriterium der Sabbatverletzung, da doch zwei Buchstaben nötig sind (oben S. 160), nicht gefunden werden[344].

Das Wort סימניות (סמיונות), das in der Mischna als besondere Schreibmethode vorkommt, ist leider nicht gehörig aufgeklärt[345]. Ein ähnliches סימניות bedeutet in gewissen Fällen ein textkritisches Zeichen, näher jenen oben (S. 162) berührten Obelos, der eine Stelle im Pentateuch und im Psalter als versetzt bezeichnet[346]. Erst in einer dritten Art gehört das Wort סימן = σημεῖον zu unserem Thema; man versteht darunter die zu mnemotechnischen Zwecken vorgenommene Zusammenfassung mehrerer Buchstaben, die aus ebensovielen Worten ausgehoben wurden, zu einem einzigen, leider nicht immer verständlichen Worte. Diese Prozedur wurde hoch bewertet, so daß man sagte: „Die Thora kann nur durch *simanim* erworben werden"[347].

Eine Art Kurzschrift hieß סירוגין (vgl. S. 166), d. i. Unterbrechungen, in dem Sinne, daß für Unterrichtszwecke biblische Texte nur im ersten Worte eines jeden Verses ausgeschrieben, im übrigen jedoch abbreviert wurden[348]. Proben liefern einige Handschriftenfragmente aus dem 12. bis 14. Jahrhundert[349]. Die nur einmal vorkommende Bezeichnung אלף בית (oben S. 133) meint eine völlig durchgeführte Abkürzung durch die Anfangsbuchstaben[350]. Die Anfangsbuchstaben heißen in einem jüngeren Midrasch ראשי אותיות, eine Bezeichnung, die für das mittelalterliche ראשי תיבות gewiß mustergebend war[351]. Wenn auch nicht unter der späteren Bezeichnung סופי תיבות = Wortenden, kommt die Abkürzung durch Endbuchstaben der Sache nach schon im Talmud vor[352].

270. Die Geheimschrift (כתב מסטירין = μυστήριον)[353] haben wir oben (S. 150) bei der sympathetischen Tinte zu berühren

gehabt. Falls diese Schrift den Juden bekannt war, so kann ihre diesbezügliche Kenntnis nur aus griechischen Kreisen stammen, denn das von den Rabbinen viel gebrauchte Wort גימטריא, in welcher man γραμματεία erkennen will — andere sehen darin γεωμετρία und finden darin nur den Sinn „Berechnung" — lehnt sich an γραμματεύς (oben S. 166) lat. = *notarius* an, ist also den Juden auch nach dieser Seite hin fremd geblieben[354]. Es kommt vereinzelt לשון גימטריקון = Geheimsprache (oder in der Berechnungsmethode gehaltene Sprache)[355] vor, ebenso wie auch גרמטיין = γραμματεῖον = Urkunde nur vereinzelt geblieben ist[356]. Das Geheime in der Gematriamethode besteht in zwei Dingen: 1. לחשבון in der Deutung nach dem Zahlenwerte, 2. לתמורה im Tausch (Permutation) der Buchstaben[357]. Aber unabhängig von der mehr oder weniger sicheren Deutung der in Frage stehenden Ausdrücke kann die Existenz einer Geheimschrift bei den Juden wenigstens in einer bestimmten Form nicht zweifelhaft sein, denn ein Rabbi schrieb einmal einen geistreichen Brief in verhüllter Sprache, der berechnet war, den römischen Statthalter von Palästina hinters Licht zu führen, eine Geheimschrift, die, ebenso wie die Geheimsprache, vielleicht רמז, רמיזה „Andeutung" hieß[358].

C. Graphische Erzeugnisse.

271. Das Buch (ספר) sowohl der biblischen als der talmudischen Zeit, wie überhaupt das Buch des Altertums, ist die Rolle (מגלה)[359]. Klipp und klar kommt das zum Ausdrucke in der Tradition, die da zu dem vom Könige zu schreibenden Buch (ספר Dt 17,18) bemerkt: Nicht auf eine Tafel (von Holz), nicht auf Papyrus, sondern auf eine Rolle (von Pergament), denn es heißt „aufs Buch" (על ספר)[360]. Der hebräischen *mĕgilla* von der Wurzel גלל „aufrollen" gerecht werdend, bilden die jüdischen Hellenisten das Wort εἴλημα und ἐνείλημα = Gerolltes und setzen folgerichtig das entsprechende Verb dazu, wenn sie das Gerollte geöffnet, d. i. aufgerollt werden lassen[361]. Auch das griechische βιβλίον nahm dieselbe Bedeutung an; es ist *volumen, volumina*, wie Hieronymus die hebräischen Bücher oft nennt[362]. So ein Rollenbuch wurde behufs Lesens aufgerollt (גלל), oder es rollte sich von selbst auf (נתגלגל), wenn man es der Hand entgleiten ließ[363]. Dieselbe Tätigkeit ist gemeint, auch wenn man die Rolle

„geöffnet“ werden läßt; so z. B. in dem Satze: „Von so einer Rolle kennt kein Mensch weder die Länge (אורך) noch die Breite (רוחב); wird sie aber geöffnet (פתח), so erfährt man, wie groß sie sei.“ Man sagt übrigens auch: die Rolle ausbreiten (פשט), und dasselbe findet sich auch I Makk 3,48 (ἐκπετάννυμι). Durch das Aufrollen beim Lesen wurde das Buch in einemfort gewendet (הפך)[364]. In einer bereits geöffneten Rolle aber kann eine einzige Kolumne natürlich auch ohne Aufrollen gelesen werden. Um eine solche Rolle handhaben zu können, steckte man bei gewöhnlichen Büchern einen runden Stab hinein, eigentlich einen hölzernen Zylinder, der geradeso „Säule“ (עמוד) hieß, wie auch die *scapus* (σκᾶπος) genannte damit identische Vorrichtung der Römer ursprünglich den Schaft der Säule bedeutete[365]. Auf diese Säule war das ganze Buch „von Anfang bis Ende“ aufgewickelt (כרך), und unbenutzt lag das Buch immer in diesem aufgewickelten Zustande. Von daher rührt wohl auch der besonders mittelalterliche Name כֶּרֶךְ Gewickeltes = Buch[366]. Die Thora hatte sowohl am Anfang als auch am Ende je eine Säule, und es konnte somit auch zur Mitte zu, das ist von beiden Enden ausgehend, aufgerollt werden, während ein Buch mit nur einer Säule nur von hinten aus dem Anfang zu aufgerollt werden konnte; das zum Aufwickeln nötige leere Stück des Pergaments hieß am Anfang גליון = Rand, am Ende היקף = Umschlag; letzteres konnte auch als Schutzhülle dienen[367]. Dieselbe Art Aufrollung zeigt die sog. herkulanische Bibliothek[368]. Draußen, an der oberen Windungsfläche (*frons*) der Rolle, hing wohl ein Zettel mit dem Titel der betreffenden Schrift; vgl. כתוב בה Ezech 2,10[369]. War das Schriftstück lang — und es war lang mit den meisten biblischen Büchern, geschweige denn, wenn alle biblischen Bücher in einem „Bande“ vereinigt waren[370] — so schrieb man die Rolle nicht durchgängig voll, sondern teilte sie in Kolumnen (bh. דלתות eigentlich = Türen, im Targum פצימיא eigentlich = Säulen, Pfosten, nh. דפים דף eigentlich = Bretter; im Mittelalter hieß die Seite: עמוד, eigentlich Säule), Ausdrücke, die samt und sonders, wie übrigens auch lat. *columnae*, aus dem Bauwesen genommen wurden[371].

Die sonstige Einrichtung eines Buches erhellt aus folgenden Bestimmungen, die, weil an einer einzigen Stelle anzutreffen, hier

beisammen gelassen werden, auch wenn etwas Heterogenes unterläuft. „Es muß leer gelassen werden (שייר) zwischen zwei Zeilen der Raum von einer Zeile (שטה oben S. 165), zwischen je zwei Worten der Raum eines Buchstaben, zwischen zwei Buchstaben wieviel immer, zwischen zwei Kolumnen der Raum eines Daumens (bezw. von zwei Fingern). Wenn das Ende der Kolumne (d. i. der untere Rand) mit deren Anfang (d. i. dem oberen Rand) gleichgemacht (d. i. gleichen Umfangs) wurde, so ist (die rituelle Thora) unbrauchbar. Regel ist (nämlich), daß das Buch (ספר) oben einen (leeren) Raum (ריוח) von zwei, unten einen solchen von drei Fingerbreiten, nach Rabbi bezüglich der Thora oben von drei Fingerbreiten, unten von einer Handbreite (= vier Finger) aufweisen muß (dasselbe, was anderswo גליון = Rand genannt wird). Zwischen je zwei Büchern muß ein Spatium (מְלֹא) von vier Zeilen übrigbleiben, in dem Zwölfprophetenbuche ein solches von drei Zeilen. Man muß (das Buch der Thora) beenden in der Mitte der Kolumne und (das folgende) gleichfalls in der Mitte beginnen; in den Propheten beendet man am Ende (der Kolumne) und beginnt (das folgende Buch) am Anfange (derselben); im Zwölfprophetenbuche jedoch ist dies verboten (damit das, was zusammengehört, nicht zerschnitten werde). Aus einer Haut (יריעה oben S. 145) dürfen nicht weniger als drei und nicht mehr als acht Kolumnen gemacht werden. Dies gilt aber nur vom Anfang (des Buches); am Schlusse hingegen (nämlich für den Rest des Buches) welches Maß immer. Bezüglich des *kĕlāf* (קלף oben S. 145, das man äußerst selten zur Thorarolle nahm), haben die Gelehrten keine Maßbestimmung (שעור) gegeben.“ Zuviel Kolumnen, so heißt es an einer Parallelstelle weiter, in derselben Haut mache man nicht, denn dann sieht es einem Briefe ähnlich; man mache aber auch nicht deren zu wenig, weil dann die Augen hin und her irren (שוטט) würden, sondern solche Zeilen, die das (ziemlich lange) Wort למשפחתיכם (neun Buchstaben) dreimal fassen können. Ist eine Haut so groß, daß auf ihr neun Kolumnen Platz finden, zerschneide man sie nicht zu sechs und drei, sondern (aus ökonomischen Gründen) zu fünf und vier Kolumnen. Am Ende des Buches hingegen darf ein Vers auch auf eine ganze Haut geschrieben werden wie schon oben: welches Maß immer)[372].

Die einzelnen Häute der Thora- und Estherrolle wurden mit Sehnen (גידין) zusammengenäht (חפר), im übrigen aber gestaltete sich die Naht wie jede andere Naht; bei Briefen würden Flachsfäden verwendet worden sein[373]. Die Nahtfäden sollten, damit sie nicht rissen (קרע), oben und unten überhängen[374]. Löcher und schadhaft gewordene Stellen im Pergament wurden mit einem Lederfleck geflickt (טלה, vgl. das Flicken von Lederschuhen Bd. I, S. 181), jedoch nicht durch Nähen, das ja inmitten der Schrift störend gewesen wäre, sondern mittels Verklebens mit Leim[375]. Ein Riß, der höchstens über zwei Zeilen geht, darf vernäht werden; ein größerer Riß erforderte wohl das Aufsetzen eines Fleckes oder gar Entfernung der ganzen Haut. Wars neues Pergament, oder, was auf eins hinauskommt, mit Galläpfelbeize gegerbtes Leder, konnte auch ein größerer Riß vernäht werden[376].

Sowohl Thorarollen als die viel kleineren Phylakterien und überhaupt jedes Schriftstück konnte durch Alter und Benutzung schadhaft werden (בלה); immerhin war es möglich, aus dem Pergamentmaterial kleinere unversehrte Stücke herauszuheben[377]. Der Zerstörer der Bücher war ein eigener Wurm (מְקָק)[378], dessen Arbeit sich wohl in dem staubartigen Geschabe (מְמֻקָק) der Bücher und ihrer Hüllen zeigte; auch Mäuse nagten an ihnen[379]. Das beste Mittel dagegen war, fleißig zu lüften; darum die Bestimmung, daß gefundene Bücher, die doch für die sich etwa meldenden Besitzer konserviert werden sollten, je einmal in dreißig Tagen behufs Lesens geöffnet und bei Unfähigkeit des Lesens wenigstens aufgerollt werden sollen; nur sollen sie nicht zum ersten Studium benutzt und nicht zu zweien gelesen werden (dieser Punkt heißt anderenteils auch so, daß drei in einem „Verbande“ nicht darin lesen sollen); auch soll derselbe Abschnitt nicht wiederholt werden (wie es das erste Studium verlangt) und das Gelesene nicht ins Aramäische übersetzt werden, und mehr als drei Kolumnen soll man nicht offen vor sich liegen haben — Dinge, die dem Buche offenbar schaden würden[380]. Bei alten Büchern, so lautet eine andere Meinung, genüge übrigens ein Lüften in je zwölf Monaten, vermutlich darum, weil in dem Leder keine Veränderung mehr vorgeht[381].

Das Finden von Büchern auf offener Straße, wovon soeben

die Rede war und was noch außerdem oft gemeldet wird[382] — desgleichen übrigens auch das Finden von Rechtsurkunden — beweist das Vorhandensein einer großen Zahl von Büchern in Privatbesitz[383]; es beweist aber des ferneren die kulturhistorisch wichtige Tatsache, daß die Thora — an dieses Buch κατ' ἐξοχήν ist in erster Reihe zu denken — gleichsam als Amulett selbst auf dem Weg mitgetragen u. zw., wie es scheint, am Arm mitgetragen wurde; auf Grund der bereits festgestellten Kleinheit der Schrift (oben S. 160) müssen wir fortschreitend noch annehmen, daß so eine Thorarolle nicht übermäßig groß, sondern eher klein war[384]. Wer nicht selbst im Besitze einer Thorarolle war, erhielt sie leicht von edlen Gönnern geliehen[385]. Außerdem besaß jede Synagogengemeinde eine größere Anzahl von „Büchern"[386], deren Gesamtheit, weil sie in einer Lade (w. unten) verwahrt wurden, der Kirchenvater Hieronymus „Archive" zu nennen pflegt[387]. Auch befanden sich Bibelhandschriften nicht nur in jüdischen, sondern auch in samaritanischen, ketzerischen (vgl. S. 169) und heidnischen Händen, was halakhisch in mannigfacher Hinsicht zur Sprache gebracht wurde, darunter in Bezug auf den Ankauf solcher Bücher, woraus von selbst die Folgerung fließt, daß es einen eigenen Buchhandel gegeben, wenn auch ein spezieller Buchladen nirgends erwähnt wird. Wahrscheinlich war der Schreiber zugleich der Verschleißer seiner Bücher, wie auf allen Gebieten des Handwerks wahrzunehmen ist. Man durfte „Bücher", Phylakterien und Mezuzas von Heiden nicht über den Wert kaufen (לקח), weil die so bekundete „Errettung" von heiligen Requisiten aus heidnischer Hand leicht zu deren Raub geführt haben würde[388]. Kaufen konnte man die Dinge von den Heiden nur dann, wenn sie ordentlich geschrieben waren[389], d. h. also, wenn sie von Juden herstammten. Ein heidnischer Bücherverkäufer wird aus Sidon erwähnt[390]. Für den Vertrieb von Büchern halten wir uns nicht an den theoretischen Satz: „Bücher, deren sich Palästina bemächtigt hat, dürfen nicht ins Ausland geführt werden"[391], denn das Leben war gewiß stärker als die Theorie (vgl. Bd. II, S. 350). Das wenige, was wir von den Buchpreisen wissen, bezieht sich fast ausschließlich auf heilige Schriften, von denen es heißt daß ihr Wert ein unendlicher sei, so daß bei ihnen

der Begriff „Übervorteilung" nicht angeht[392]. Bei dieser Anschauung kann auf die Preise der profanen Bücher nicht geschlossen werden. Ein Mann aus Nareš in Babylonien stahl eine Thora (ספרא), verkaufte sie um 80 *zuz* (Bd. II, S. 407) an einen Mann aus Papuna, der sie wieder an einen Machuzaner um 120 *zuz* weiterverkaufte, worauf der Dieb entdeckt wurde[393]. Ein Polster und die drei poetischen Bücher Psalmen, Hiob und Sprüche wurden von einem palästinischen Gerichtshof auf 5 *mana* (Bd. II, S. 406) geschätzt — ein hoher Betrag, wenn man bedenkt, daß die Quelle die Bücher „abgenutzt" (בלה vgl. S. 178) nennt[394].

Hier verzeichnen wir noch die wenigen profanen oder halbprofanen Schriften, die in der weit ausgedehnten rabbinischen Literatur der alten Zeit eine Erwähnung gefunden haben. 1. ספרי המירם Bücher Homers[395]. 2. ספרי קוסמין Zauberbücher[396]. 3. ספר רפואות Buch der Medizin (Bd. I, S. 257). 4. Ein Traumbuch[397]. 5. Eine geschichtliche oder apokalyptische „Rolle"[398]. 6. ספר גזירתא richterliches Entscheidungsbuch der Sadduzäer[399]. 7. Die „Diphthera" als Gesetzbuch der Heiden[400]. 8. נמוסין (pl. von νόμος) heidnische Gesetzbücher[401]. 9. פנקס (oben S. 160) Rolle, Buch, besonders Schuldbuch der Krämer[402].

272. Das Lesen. Man las in der Thorarolle, u. zw. auch in Gruppen (s. § 271), zu Hause in der Stube, aber der guten Luft und des Lichts wegen auch auf der Türschwelle und auf dem Hausdache[403], u. zw. sitzend (ישב) oder hingekauert (נטה)[404], in der Synagoge jedoch durchaus nur stehend[405]. Die Thora beim Lesen im Schoße (חיק) zu halten, wie in alter Zeit gewiß üblich[406], wäre bei etwas längeren Rollen ermüdend und in der Synagoge zuwenig feierlich gewesen, und so hatte man irgendwelche Bretter (לוחות), die auf Emporen (בימה = βῆμα) standen[407], oder regelrechte Vorlesepulte (אנלגין = ἀναλογεῖον) und auch eine Art Schemel (איפופודין = ὑποπόδιον), auf denen das Buch beim Lesen ruhte[408]. Ausnahmsweise oder provisorisch ruhte es wohl auch auf einer Bank (ספסל)[409]. Wenn man das Lesen unterbrach, pflegte man das Pergament der Vorderseite nach auf das Pult zu drücken, damit die Schrift nicht leide; bei Thorarollen u. dgl. war das verboten, weil es wie Mißachtung aussah; vielmehr sollte ein Tuch darüber gebreitet werden[409a].

Ein lautes Lesen, das wir bereits beim Thoraschreiber gefunden haben (S. 163), versteht sich bei dem lebhaften Temperament der Orientalen von selbst; daß es ein kantilierendes war (oben S. 77), wird nicht bloß für Thoralektionen, sondern infolge der Angewöhnung auch für gewöhnliches Lesen zu gelten haben. Des besseren Studiums wegen wurde durchaus nur das laute Lesen anempfohlen[410]. Schriftstellen, z. B. das *Šemaʿ*, wurden mit Genauigkeit gelesen (דיוק, דקדק)[411], und da das nicht jedermanns Sache war, hat es für die Synagoge einen eigenen Vorleser (קָרָא) gegeben[412].

273. Privatschriften. Als Typus der gleichgültigen Privatschriften gegenüber der hochoffiziellen Thora gilt der Brief (אגרת, aram. אגרתא)[413], der eben infolge seines privaten Charakters ohne Liniierung (S. 164) und auch ohne feste Naht (S. 178) und in beliebig vielen Kolumnen hergestellt wurde[414]. Man bezeichnet ihn näher auch als „Brief des freien Ermessens" (אגרת של רשות), doch beziehen manche gerade diesen Ausdruck auf offizielle Briefe der Regierung[415]. Die Berechtigung auch dieser letzteren Auffassung steht außer Frage, da das Wort אגרת tatsächlich auch amtliche Schriften und Dokumente überhaupt bedeutet (§ 275). Dem kommen fast gleich die Fälle, in denen der Brief (neben אגרת auch כתב genannt), die religionsgesetzliche Entscheidung einer autoritativen Person trug[416]. Es hat nämlich einen ausgebreiteten schriftlichen Verkehr halakhischen Inhalts zwischen den einzelnen Gesetzeslehrern gegeben, und namentlich gingen Briefe von Palästina nach Babylonien und umgekehrt. So wurden z. B. von RJochanan in Palästina dem Mar Samuel in Babylonien zwölf mit rituellen Fragen beschriebene Pergamente (גוילין) zugesandt[417]. Die Boten in diesem regen Verkehr machten die Gelehrten selbst, doch gab es natürlich eigene Boten dazu (s. Bd. II, S. 325 und 327) in all den Fällen, in denen die Botschaft keinen Verzug litt. Die Boten erhielten einen angemessenen Lohn, der im vorhinein festgesetzt (קצץ) wurde, in welchem Falle es erlaubt war, den Brief dem heidnischen Boten selbst am Rüsttage des Sabbats zu übergeben, wiewohl es möglich war, daß er am Sabbat damit reiste; war der Lohn nicht festgesetzt worden, so mußte der Bote noch vor Sabbat ins Haus oder wenigstens zur Stadtmauer des Adres-

saten gelangen[418]. Von einem Frommen (חסיד) erzählte man sich, daß seine Handschrift (כתב ידו vgl. oben S. 159) nie in der Hand eines Heiden gesehen wurde[419], wahrscheinlich wegen des religiösen Inhalts seiner Briefe, der vor Profanation geschützt werden sollte; in der Regel jedoch gab es kein solches Bedenken, und wir wissen z. B., daß der hochwichtige Scheidebrief oft durch heidnische Boten gesandt wurde[420].

Als besondere Spezialität ist erwähnenswert der Empfehlungsbrief (aram. איגרא דאיקר), mit welchem z. B. ein Rabbi von dem Patriarchen ausgerüstet wurde, damit er im Auslande (vgl. Bd. II, S. 354) seine „Nahrung" fände[421]. Eben vom Amte des Patriarchen gehen auch viele andere „Epistel" aus, z. B. außer den drei oben erwähnten des RGamliel (S. 168) auch die drei eines anderen Patriarchen, die durch zwei namhaft gemachte Boten zur Verhütung eines Schisma nach Babylonien gesandt wurden. Es zeigt sich aus diesem Anlaß, daß der Begriff שַׁגֵּר „senden" allein vom Senden eines Briefes zu verstehen ist[422]. Bemerkenswert ist der pointierte geistreiche Stil all dieser Briefe; doch können hier weitere Wahrnehmungen nicht gemacht werden, weil das Gebiet zu wenig erforscht ist. Während die Briefe RGamliels, an das Volk gerichtet, aramäisch abgefaßt sind, wurde an den in Babylonien weilenden gelehrten Schismatiker hebräisch geschrieben. An denselben Briefen kann auch die Technik der Briefe abgelesen werden. Wie der Lateiner den Namen des Adressaten in den Dativ setzt, so gebraucht auch der jüdische Briefstil die Form mit ל; z. B. „Unseren Brüdern im oberen Darom" (bezw. im unteren Darom), oder „Seiner Heiligkeit Chănanja" (ironisch gemeint). Hierauf die Grußformel „Viel Frieden euch!" Darauf Inhalt der Epistel, die gewöhnlich sehr kurz war. Sodann Unterschrift des Schreibenden, auch wenn der Text selbst, wie unser Fall lehrt, von einem Sekretär geschrieben wurde[423]. Anderenteils setzt der Schreiber seinen Namen auch an die Spitze des Briefes. Folgender Fall mag das veranschaulichen. Der Patriarch RJuda I. sagte dem REphes (der wohl sein Sekretär war): „Schreibe einen Brief in meinem Namen an unseren Herrn, den König Antoninus." Jener schrieb: „Von Juda dem Fürsten, an unseren Herrn, den König Antoninus." Er aber nahm den Brief, las ihn

und zerriß ihn, sprechend, so sei zu schreiben: „Von deinem Knechte Juda, an unseren Herrn, den König Antoninus.“[424] In einem anderen Briefe des Rabbi an Antoninus wird richtig auch der einleitenden Grußformel gedacht[425].

Das in unserem Schrifttum überaus häufige Wort פיטקין = πιττάκιον = Zettel, Liste, gehört in den Fällen hierher, wenn darunter ein geschriebenes Los oder eine Art Meldezettel verstanden wird[426]. Für ersteres findet sich auch der Ausdruck אגרות פתקין „Briefe zum Losen“, durch den Zusatz als Privatschrift kenntlich gemacht, was es auch in der Sache war, denn es wurde z. B. das Losen von dem Sterndeuter im stillen Kämmerlein vorgenommen[427]. Als Meldezettel wohl müssen wir das Pittakion bezeichnen, wenn es von ihm heißt, die in der Hauptstadt Ägyptens angekommenen Fremden hätten darauf ihren Namen und den Namen ihres Vaters und Großvaters (vgl. Bd. II, S. 15) aufzuschreiben gehabt, und es wären dann diese Meldezettel von einem hohen Staatsbeamten in Empfang genommen worden (קִבֵּל)[428]. Das Aufschreiben des Nationale war auch im privaten Leben üblich (S. 135), und darauf weist auch der Name „Pittakion“, aber das Auftreten des Staatsbeamten läßt diese Zettel auch als politische Einrichtung erkennen, und die besonders genannten „Zettelempfänger“ dürften staatliche Kuriere gewesen sein. Sie trugen ihre Depeschen in einem länglichen hölzernen Tubus, der, am Halse von einer Schnur gehalten, beim Gehen sowohl an die Brust als an den Rücken des Trägers anschlug[429]. Ein Zettel, der an einem aufgefundenen Kinde hing (תלוי), bewies, daß es kein Findling sei[430]; nur dann möglich, wenn der Zettel das Nationale des Kindes enthielt. Im Schulleben, das ja in unseren Schilderungen immer vorherrscht, gebrauchte man unser Schriftstück als Stimmzettel bei der Wahl des Schulhauptes[431] und auch für kleine Aufzeichnungen halakhischer Art[432].

274. Politische Schriften. Ihr allgemeiner Name ist כתבים = Schriften, für die Juden zumeist böse Schriften, da sie gewöhnlich irgendwelche Verfolgung enthielten. So z. B. berichten die Großen (die Stadtväter) von Sepphoris einem Rabbi: „Böse Schriften sind uns zugekommen (בא על) von der Regierung“ (מלכות)[433]. Ein Zug von eminent antiquarischem Interesse ist

das Küssen dieser Regierungsbefehle durch die getreuen Untertanen. „Ein König sandte (שלח) die Schriften von Provinz zu Provinz, und überall, wo seine Schriften ankamen (הגיע), herzte (חבק vgl. S. 9) und küßte (נשק) man sie stehenden Fußes und entblößten Hauptes, und man las sie in Furcht und Schreck, in Bangen und Zittern, dennoch aber, gerade als sie in der Provinz des Königs selbst ankamen, wurden sie nach dem Lesen zerrissen und verbrannt“ [434]. Das Verhalten des Volkes aus diesem Anlasse läßt ahnen, mit welcher Neugierde und Erwartung so ein „neuer Befehl“ (פרוזדגמא חדשה = πρόσταγμα), der ja die wichtigsten Lebensinteressen berührte, vom Volke gelesen wurde; alles lief (רוץ) herbei, um ihn zu lesen (קרא) [435]. Sie kamen nicht vereinzelt, diese Befehle, sondern oft gab es ihrer drei und auch mehr auf einmal [436]. Sie wurden öffentlich „ausgebreitet“ (פרש) [437], wahrscheinlich also an die Mauer angeschlagen.

Im ganzen talmudisch-rabbinischen Schrifttum und von da an in der ganzen Folgezeit heißen die schlimmen Regierungserlässe גזירות, eigentlich „Beschlüsse“, unter diesem Namen jedoch immer solche, die für die Juden verhängnisvoll waren. Man spricht z. B. von einem „harten“ Dekret (גזירה קשה) [438]. So wie die Juden auch sonst die Einrichtungen ihres Gemeindelebens mit den Attributen der weiten Öffentlichkeit zu umgeben beliebten (vgl. S. 169), so lassen sie mit dem Worte גזירה auch ihre Rabbinen, die heilige Schrift (vgl. גזירת הכתוב) und in letzter Reihe Gott selbst Dekrete erteilen [439]. Mit einer gewissen Geringschätzung erkennen sie jedoch den vergänglichen Charakter aller weltlichen Edikte [440], kennen die Mittel, sie aufzuheben (בִּטֵּל) [441], während die himmlischen Beschlüsse unwandelbar erscheinen [442]. In einer Weise jedoch scheint gerade der Staat für den Bestand seiner Edikte gesorgt zu haben; wir erfahren nämlich nur von Staatsschriften, daß sie auch in Kopien (gr. אנטיגרפין = ἀντίγραφα, *exemplaria*) ausgestellt waren (נעתק), die im Notfalle das Original ersetzen konnten [443], und die Vereinzelung dieser bedeutsamen Nachricht schließt natürlich weder die Häufigkeit der Maßregel, noch die Anwendung auf andere Schriften aus.

Wie גזירה sicherlich vom Rechtsleben ins politische Gebiet hinübergespielt wurde, so besitzen wir auch in dem Fremdworte אילוגין = ἐλόγιον = *elogium* einen Ausdruck für staatliche

Edikte[444], ohne daß dessen ursprüngliche Bedeutung „Anklage“, „Urteil“ Einbuße erlitt; vgl. איפומנימא = ὑπόμνημα Anklageschrift, Denkschrift. Dasselbe gilt von dem vereinzelt vorkommenden גרמטיין = γραμματεῖον Urkunde (vgl. S. 175)[445].

Die Staatsschriften wurden, wie bereits zu ersehen war (§ 273), von Trabanten (bh. רצים), von „Zettelempfängern“ (מקבלי פיטקין)[446], von Eilboten (טבלרין = ταβελλάριοι = *tabellarii*)[447] und besonders von בלדרין (= βερηδάριοι = *veredarii*), d. i. von Postreitern oder Kurieren ausgetragen[448]. Ein Veredarius verunglückte einmal tötlich am Meeresstrande von Caesarea; als man seine Kleider durchsuchte, wurden bei ihm die den Juden zugedacht gewesenen „schlimmen Schriften“ gefunden[449]. Dieser Umstand erinnert an die Ausrüstung, die wir bei den „Zettelempfängern“ gefunden haben. In dem Sprichworte „wer den Befehl publizieren soll, soll ihn auch an Ort und Stelle bringen“ hat sich auch noch die dunkle Kunde erhalten, daß der Bote zugleich der Ausrufer (קרויינא)[450] oder der Herold (כרוז)[451] der von ihm getragenen Schriften war. Diese der staatlichen Gewalt zu Gebote stehenden Beförderungsarten trugen den Staatsschriften die Bezeichnung „fliegend“ (פרח) ein[452]. Die Phrase „die Buchstaben (der Thora) flogen fort“, d. i. fanden eilends ihren Weg zum Himmel, wird hieraus verständlicher[453].

275. Urkunden. Entsprechend dem großen Raume, den die Rechtsangelegenheiten im talmudischen Schrifttum einnehmen, werden auch Schriftstücke rechtlichen Charakters in fast unübersehbarer Zahl in ihm zur Sprache gebracht, Erörterungen, die wir hier nur losgelöst vom Recht und nur in der gedrängtesten Kürze vorführen können. Wir haben die in den Urkunden sich manifestierende Schreibseligkeit mit zu den Anzeichen der Verbreitung der Schreibkunst gerechnet (§ 260), und hier ist in diesem Belange nur daran zu erinnern, daß schon lange vorher ein anderes semitisches Volk, die Assyrer, im Urkundenwesen auf einer ungeahnten Stufe der Entwickelung gestanden hat. „War doch Babylonien und Assyrien — so äußerst sich ein kompetenter Beurteiler — mit seinem gewaltigen Verkehrsleben und seinem ausgedehnten Karawanenhandel seit den ältesten erreichbaren Zeiten ein Land mit eminent vorgeschrittenem, auf sorgfältig gepflegter Urkundlichkeit der Verträge beruhenden

Rechtswesen, das nachmals im Altertum nur noch im römischen Recht eine würdige Parallele fand“[454]. Das Volk der Juden hat in dieser Beziehung zum Teil das Erbe jener großen vorderasiatischen Kulturvölker angetreten. Zahlreiche Elemente des talmudischen Rechts und demgemäß auch ein Teil der Phraseologie seiner Urkunden gehen auf die assyrische Kultur zurück (vgl. den Sklavenkaufbrief Bd. II, S. 88). Nun lebte man aber außerdem unter Roms Herrschaft und in der Nähe des besonders schreibseligen Ägyptens, dessen bureaukratisches Wesen uns heutzutage in der Menge der in seinem Boden gefundenen Dokumente offen zutage liegt. All das mag angesichts der erstaunlichen Fülle talmudischer Dokumente neuerlich in Erinnerung gebracht werden.

Eine talmudische Autorität des gaonäischen Zeitalters zählt im Talmud 73 Dokumente eigentlicher Art und 16 kleinere von nebensächlicher Natur[455]; dabei wurden der jerusalemische Talmud und die vielen Dokumente griechischer Art in den Midraschwerken kaum berücksichtigt. Der allgemeine Name für Urkunde ist *šĕṭār* (שטר pl. שטרות), doch auch *get* (גט), welches jedoch die spezielle Bezeichnung der Ehescheidungsurkunde und allenfalls auch noch der Sklavenbefreiungsurkunde bildet[456]; ab und zu auch כרטיס oder קרטיס = χάρτης = *charta* (unsere *Karte*)[457]. In alter Zeit dürfte das simple Wort כתב (aram. כתבא) „Schrift“ = Dokument noch häufiger gewesen sein, aber es verlor an Kraft und hielt sich nur in Verbindung mit den Exponenten der näheren Bezeichnung, z. B. in כתב קדושין „Heiratsbrief“. Der ungemein gebräuchliche Ausdruck כתובה *Kĕthubbā* (die für die Frau vom Manne ausgestellte „Verschreibung“ des Heiratsgutes) erinnert noch an den alten Sprachgebrauch (vgl. Bd. II, S. 44)[458].

Die Sprache der Urkunden ist durchwegs die aramäische (vgl. oben S. 182); das bekannteste Beispiel hierfür ist die *Kĕthubbā*, neben welcher auch der *Get* genannt werden mag; doch konnten wir bereits auch auf die aramäische Sprache des Sklavenbefreiungsbriefes (Bd. II, S. 99), des Pachtvertrages (Bd. II, S. 109) und des Hausverkaufsvertrages (Bd. I, S. 375) hinweisen[459]. Bei Schuldbriefen (שטרות κατ᾽ ἐξοχήν) findet sich die Bestimmung, daß sie vom Hebräischen (d. i. Aramäischen) ins Griechische und umgekehrt „verändert“ (שינה), d. i. übersetzt

werden dürfen, nur muß dem neuen Text die behördliche Legalisierung (קיום) gegeben werden[460]; letzteres, nebenbei gesagt, eine sehr oft angewandte Vorsichtsmaßregel. Es wird kasuistisch auch ein *Get* erwähnt, der in fünf Sprachen geschrieben und von fünf Zeugen in ebensoviel Sprachen unterfertigt wurde; näher heißt es, daß eine Gruppe der Zeugen sich als Hebräer, die andere sich als Griechen bezeichne und wohl demgemäß auch unterschreibe[461].

1. Einer der häufigsten Urkunden ist der soeben genannte Schuldschein (שטר חוב oder שטר הלואה)[462]. Zu ihm, wie auch zu anderen Schuldforderungen, z. B. zur *Kĕthubbā*-Forderung der Frau an dem Mann (vgl. S. 167), gehörte eine Quittung (שובר aram. תברא), die sich der Schuldner nach erfolgter Zahlung ausstellen ließ. Der Name „Brecher“ dieses Schriftstückes rührt wohl aus Zeiten her, in welchen die tönerne Hülle einer Urkunde (§ 279) erst „zerbrochen“ werden mußte, um zur eigentlichen Urkunde zu gelangen[463]. Die Verhältnisse, die durch einen Schuldbrief geschaffen werden, werden oft auf ethisches Gebiet hinübergespielt, z. B. in den Phrasen: „Der Schuldschein ist zum Einheben (גבה S. 67) fällig geworden“ (= die Schuld verlangt ihre Strafe); „Nun hat der Gläubiger (בעל חוב) die Gelegenheit, seinen Schuldschein einzuheben“ (Gott straft zu geeigneter Zeit)[464]. Namentlich wird נפרע = sich bezahlt machen, פרעון = die Zahlung und die ganze Wortsippe oft in ethischem Sinne gebraucht; Gott selbst nennt sich den Richter (דיין), der sich an seinen Feinden bezahlt macht (הפרע)[465]. Diese ethischen Momente werfen ein Schattenlicht auf die gesellschaftlichen Begriffe der Zeit, die uns hier wichtiger sind als die Rechtshändel der Parteien.

2. Eine eigene Art von Schuldscheinen sind die Zueignungsscheine (שטרי הקנאה, שטרי אקנייתא), von deren Wesen nur so viel feststeht, daß irgendwie die Assistenz der Behörde angerufen wurde[466]. Manchmal stellte der Schuldner vor Gericht einen Bekenntnisschein aus[467]. Vor der Vollziehung des Anlehens stellte er manchmal dem künftigen Gläubiger einen Vertrauensschein (שטר אמנה) aus, dessen Annahme jedoch die Rabbinen mit den Worten widerrieten: „Laß nicht Unrecht in deinem Zelte wohnen“[468]. Dieselbe Urkunde nannte man gr. שטר פיסטים (= πίστις = Vertrauen)[469]. Schuldscheine, die der Schuldner

selbst ausstellte, ohne sie von Zeugen unterfertigen zu lassen, hießen כתב ידו = Chirographie = Handschrift und hatten wenig Rechtskraft[470].

3. Pfandbriefe (שטרי אפותיקאות pl. von אפותיקי = ὑποθήκη), gewöhnlich Verschreibung auf das Feld des Schuldners als dessen sichersten Besitz, schwerlich auf bewegliche Güter[471].

4. Kaufbriefe (שטרי מקח וממכר)[472]; öfter noch gr. אוני = ὠνή pl. אונות, das nicht nur Kaufen, sondern auch Kaufbriefe bedeutet[473]. Wichtig hierbei folgende antiquarische Notiz, deren Einzelheiten in unseren Quellen weit ausgesponnen werden: Vormals kaufte man durch Schuhausziehung (nach Ruth 4,7), u. zw. wurde, nach einem Lehrer, der Schuh des Käufers (קונה), nach dem anderen der Schuh des Verkäufers (מקנה) ausgezogen (שלף), ein Rechtssymbol, dessen Arten wir bereits kennen (oben S. 8). Sodann kaufte man durch Ausscheidung (קצצה vgl. Bd. II, S. 33), d. i. in Verbindung mit einem Protest der Familienangehörigen. Die hierzu gegebene Erklärung lautet nicht sehr verläßlich: Wenn einer seinen Erbbesitz an Feldern verkaufte, brachten seine Verwandten Fässer herbei, die mit Sangen und Nüssen gefüllt waren; diese wurden nun (zum symbolischen Rechtsbrauch) zerbrochen und die Kinder beiderlei Geschlechts bemächtigten sich des Inhalts, während man ausrief: N. N. ist aus seinem Erbbesitze ausgeschieden (נקצץ). Gelang es ihm, das Feld wieder an sich zu ziehen, tat man dasselbe (Näheres fehlt), während man ausrief: N. N. ist in seinen Besitz wieder eingetreten (חזר). Endlich wurde die Besitzergreifung (von Liegenschaften) bewerkstelligt 1. durch Erlegung der Kaufsumme (כסף), 2. durch Kaufurkunde (שטר), 3. durch faktische Besitzergreifung (חזקה; s. bei Sklaven Bd. II, S. 87)[474]. Trotz dieser klaren tannaitischen Bestimmung geht die Ansicht mancher späteren Lehrer dahin, daß der Vertrag allein nicht „kaufe" (קנה), sondern daß auch der Geldbetrag erlegt werden müsse (s. Bd. II, S. 367)[475]. Die ältere Quelle, die da behauptet, daß die schriftliche Erklärung „mein Acker sei dir verkauft, geschenkt" vollkommen genüge, wird auf eine Schenkung beschränkt, die das Eigene hatte, daß sie sowohl Donation als Verkauf darstellte. Angesichts solcher zweideutigen Vertragsinstrumente bediente man sich der Bemerkung: „Er ließ ihn auf zwei Reittieren reiten" (אחרי רכשי),

d. h. er schuf ihm eine unbequeme, unmögliche Lage, indem das eine das andere aufhebt[476]. Des Ausdrucks wegen ist auch die Bestimmung anzuführen, daß Buchstaben (אותיות) d. i. Dokumente, besonders Wechselschulden, durch Einhändigung (מסירה), nach anderen durch Ansichziehen (משיכה) bezw. durch Verschreibung (שטר), erworben werden[476a].

5. Mietsverträge gibt es mehrere. Der Taglöhner arbeitet auf Grund eines Arbeitsvertrages (Bd. II, S. 103), der allerdings in der Regel nur ein mündlicher war; aber mit dem Kleinpächter wird ein schriftlicher Vertrag (שטר אריסות) abgeschlossen (Bd. II, S. 109), und so auch mit dem Unternehmer (שטר קבלנות)[477]. Mit dem Geschäftsteilhaber (vgl. Bd. II, S. 351) schloß man einen Geschäftsvertrag (שטר עסקא) ab[478]. Ein עִטְרָא genanntes, wahrscheinlich aus dem Assyrischen stammendes Schriftstück stellte den Anteil der Sozien (שותפים) an einem Felde, an einer Sklavin u. dgl. fest[479].

6. Eine schriftliche Vollmacht (הרשאה) war in vielen Fällen nötig; sie verband z. B. zwei Gläubiger miteinander oder den Klienten mit dem Sachwalter usw.[480].

7. Die letztwillige Verfügung (vgl. Bd. II, S. 54 und 99) oder das Testament wird überaus häufig, u. zw. nicht nur in juristischem, sondern auch in ethischem Sinne (vgl. No. 1), mit der gr. Bezeichnung דייתיקי = διαθήκη (selten דיאתימין pl. von διάθεμα) zur Sprache gebracht, ein Beweis, daß die schriftliche letztwillige Bestimmung vermögensrechtlicher Natur aus dem griechischen Volksrecht zu den Juden gelangt ist (das allerdings vorhandene Wort צוואה hatte damals noch keine juristische Bedeutung)[481]. Die Rechtsgültigkeit beruht auf der Fiktion, daß die Verfügung des Schwerkranken eine Schenkung (מתנה vgl. oben S. 73) darstelle[482]. Die Schenkungsurkunde (שטר מתנה) ging aber in der Regel von einem Gesunden aus; ihre Formel lautete: „Von heute an sollen meine Güter N. N. gegeben werden“, so abgefaßt, weil sie theoretisch sofort in Wirkung treten sollte, obzwar in Wirklichkeit der Legator sich den Besitz und die Nutznießung bis zu seinem Tode vorbehalten konnte[483]. Hier sei auch der Brief (אגרת) erwähnt, mit welchem der ungeratene Sohn enterbt werden konnte (s. Bd. II, S. 54)[484].

8. Gerichtliche Schriften (מעשי בית דין), gerichtliche Urteile

(גזרית oder גזרי בית דין)[485] sind: a) שטר בירורין Optionsurkunden, gr. קומפרומיסין = lat. *compromissa* Kompromisse, kraft deren sich die Parteien den von ihnen gewählten Richtern unterwerfen[486]. b) אגרת שום Schätzungsbrief, in welchem die behördlich abgeschätzten Güter des säumigen Schuldners dem Gläubiger zugeurteilt werden[487]. c) אגרת בקורת Ausweis über eine gerichtlich angedrohte Versteigerung. Der Ausweis ermöglicht die Kontrolle, daß sich die Behörde in der Abschätzung nicht geirrt habe. In betreff von Sklaven, Sklavinnen und Mobilien wird ein derartiger Ausweis nicht erlassen, wohl darum, weil bei ihnen Liebhaberpreise (vgl. Bd. II, S. 370) möglich waren[488]. d) אגרת מרד gerichtliche Bezeugung des Ungehorsams der Ehefrau[489]. e) טבלא (oder דבלא) „Tafel" der gerichtlichen Vorladung (aram. הזמנותא)[490]. f) שטרי חלטאתא gerichtliche Erklärungen, daß die Güter des Schuldners dem Gläubiger anheimfallen (חלט)[491]. g) אדרכתא (im Sinne von hebr. הדריך eintreten lassen) gerichtliches Dokument, welches den Gläubiger berechtigt, sich in die Güter des Schuldners zu setzen[492]. h) שטר טירפא Entreißungsurkunde, טרף = entreißen namentlich das Recht des Gläubigers, die ihm hypothekarisch verschrieben gewesenen Felder des zahlungsunfähigen Schuldners von den Käufern (לקוחות), die sie mittlerweile an sich gebracht haben, wegzunehmen[493]. i) הנפק der auf ein Dokument verzeichnete Vermerk des Gerichts, worin bestätigt wird: Dieses Dokument wurde uns vorgelegt (נפק eigentlich kam vor uns, הנפק wurde vor uns gebracht)[494]. k) קיום Bestätigung, Legalisierung (oben S. 187); aram. אשרתא Beglaubigung[495].

9. Ein Mittelding zwischen der Gattung der Privatverträge und der Gattung der vom Gericht ausgehenden Schriften bildet die gr. סימפון = σύμφωνον genannte Urkunde, deren genaues Wesen uns nicht bekannt ist. Das Schriftstück bedeutet a) einen Vergleich, namentlich einen Ehevertrag, dessen Abfassung (סדר) wie folgt mitgeteilt wird: „Ich N., Sohn des N., gelobe dich mir an" usw.[496]. Der Ausdruck ירד „in den Vertrag eintreten" findet sich nur bei dem „Symphon"[497]. Von Interesse ist der behandelte Fall, daß derselbe Vertrag, der oben (מלעיל) am Dokument geschrieben steht, unten (מלרע) verwischt erscheint[498]. Es bedeutet ferner b) eine Art Kodizill, d. i. einen

Nachtrag, der einige Punkte des ursprünglichen Dokuments aufhebt, besonders kraft der Zeugen, mit denen er manchmal versehen ist[499]; c) eine Verwandlung *in peius*, eine Annullierung, Aufdeckung eines Schadens[500].

10. Anderes noch nicht Genannte möge summarisch auf Grund einer einzigen Hălākhā nachgetragen werden, zusammen mit bereits aufgezählten Dingen, um die am meisten gebräuchlichen Dokumente, deren Herstellung sich manchmal als dringend erwies, kennen zu lernen: Abschätzungsbriefe, *Prosbol*[501], Donation, Testament, Quittungen, Scheidebriefe, Heiratsbriefe, Gerichtsurteile, Optionsurkunden, Weigerungsurkunden (מיאונין s. Bd. II, S. 26), *Chăliza*-Urkunden, Speisungsbriefe (אגרות מזון)[502], Privatbriefe, Schuldscheine[503].

276. Form der Urkunden. Die Urkunden wurden, wie bemerkt (S. 136), von einem berufsmäßigen Schreiber verfertigt. Diesen, den Schreibstoff und die Zeugen stellte derjenige bei, in dessen Interesse es lag, einen Handel einzugehen; im Falle einer Heirat z. B. der Bräutigam[504]; im Unmut oder bei genauem Vorgehen werden die Kosten und die Mühe auf den Partner abgewälzt. Den Auftrag zum Kaufbrief erhielt der Schreiber vom Verkäufer, aber zahlen mußte ihn der Käufer[505]. Trotz der den Parteien freistehenden Wahl und trotzdem es eigene Kanzleien für Urkunden wohl nicht gab, mußte sich mit der Zeit, namentlich auch durch den Einfluß des Religionsgesetzes, dennoch ein feststehender Urkundentypus entwickeln, dessen wesentliche Züge wir wie folgt wiedergeben.

a) Es gab eine stehende Formel oder einen „Typus“ der Urkunden (טופס שטרות von τύπος), ein Rahmen, der von den Schreibern, der Vorbereitung (תקנה) wegen, im vorhinein fertig gehalten wurde[506]. Der Rahmen enthielt Platz bei einem Scheidebrief: für den Namen des Mannes und der Frau und für das Datum; bei einem Schuldschein: für den Namen des Gläubigers und des Schuldners, für die Geldsumme und für das Datum; bei Kaufbriefen: für den Namen des Käufers und des Verkäufers, für die Kaufsumme, für die Bezeichnung des Feldes (dies als stereotypes Beispiel) und für das Datum[507], Dinge, die erst im Gebrauchsfalle eingetragen wurden.

b) Die Gesamtheit der leer gelassenen Stellen, die hernach

das Wesentliche des Dokuments aufnehmen sollten, hieß „das Blanke“ (חוירה)[508].

c) In dem Wesentlichen wird noch die Hauptsache (גוף) unterschieden; z. B. bei einem Scheidebrief die Worte: „Du bist frei für jedermann“; in einem Schuldschein das Datum und die genaue Bezeichnung der Geldart, denn wäre z. B. bloß „Denar“ im allgemeinen genannt, müßte der Schuldner Golddenare und nicht Silberdenare (Bd. II, S. 406) bezahlen, sehr zu seinem Schaden, was die Quellen mit den Worten ausdrücken: Seine „Hand“ (יד s. oben S. 8) bleibt zu unterst, d. i. er zieht den kürzeren[509].

d) Die Namen (שמות) der Parteien erforderten die peinlichste Genauigkeit, ganz besonders, wenn ein Scheidebrief ausgestellt werden sollte (Bd. II, S. 17). Auch der Ort (מקום) tut wesentlich zur Sache.

e) Das Datum (זמן) hat sogar politische Beziehungen, denn außer Tag, Monat und Jahr mußte auch die Ära geschrieben werden, nach welcher das Jahr gezählt wird. Es bot sich hierfür etwa die Ära der Weltschöpfung (Bd. II. S. 418) oder die des Tempelbaues oder der Tempelzerstörung[510], aber am sichersten und bequemsten datierte man nach den Jahren des Regierungsoberhauptes (מלכות), das in Rom der Kaiser, in Persien der König war; wenn nun einer in Rom nach dem Herrscher von Persien, in Persien nach dem Herrscher von Rom, d. i. im allgemeinen nach einem „anderen“ Reich, oder auch nach einem „unwürdigen“ Reich datierte, oder jemand suchte sich gerade veraltete Ären aus, z. B. eine Ära nach dem medischen oder nach dem griechischen Reich, so gab es allerlei Bedenken und für die Gültigkeit des Dokuments selbst eine starke Einbuße[511].

f) Die meisten Dokumente wurden nicht vom Auftraggeber, sondern von Zeugen (עדים) unterschrieben (חתם); dies hängt wohl damit zusammen, daß die Auftraggeber des Schreibens nicht immer kundig waren, was sich manchmal übrigens auch bei den Zeugen traf (vgl. S. 136). Der gemischtsprachigen Zeugenunterschrift wurde oben (S. 187) gedacht. Wir haben zu unterscheiden zwischen den Zeugen der Unterschrift (עידי חתימה) und denen, die bei der Übergabe, z. B. bei der Übergabe des Scheidebriefes an die Frau, zugegen sind (עידי מסירה)[512]. Eine

dritte Art ist die Zeugenschaft des Boten, der z. B. aus dem Küstenland einen Scheidebrief bringt und ihn mit den Worten bekräftigt: In meiner Anwesenheit wurde er geschrieben, in meiner Anwesenheit wurde er unterfertigt[513]. Manchmal unterzeichnet sich der Schreiber zugleich als Zeuge[514]. Die Zahl der Zeugen ist nach oben unbegrenzt, es können z. B. deren auch zehn sein[515], aber die Mindestzahl ist zwei. Die Zeugenunterschrift erst macht das Schriftstück rechtsgültig. „Sind einmal die Zeugen auf dem Dokument unterschrieben, wird ihr Zeugnis (עדות) so betrachtet, als ob es beim Gericht bereits erforscht (חקר) wäre"; beim Scheidebrief wird die Mitwirkung der Zeugen geradezu „Bestand der Welt" (תקון העולם) genannt[516]. Manchmal aber muß der Zeuge erst selbst die Richtigkeit seiner Namensunterschrift (חתימות ידו) bezeugen[517]. Bei Schuldscheinen und Scheidebriefen und wohl auch bei anderen wichtigen Dokumenten sollte die Zeugenunterschrift, die sich natürlich unten (למטה) befand, sofort auf den Text folgen; blieb auch nur ein Zwischenraum von zwei Zeilen, so war das Dokument ungültig, weil eine Fälschung möglich wurde. Auch zwischen der Zeugenunterschrift und der behördlichen Legalisierung (oben S. 190) durfte kein leerer Raum bleiben, hier nicht einmal der Raum einer einzigen Zeile[518].

g) Die Unterschrift der Auftraggeber selbst bestand entweder in dem vollen Namen, in dem Handzeichen (S. 159) oder in irgendeiner konventionellen Figur (S. 173).

h) Das Dokument trägt zuweilen auch die Unterschrift des Bürgen (ערב vgl. Bd. II, S. 88)[519]. Interessant ist, daß manchmal der Bürge noch verhalten war, einen anderen Bürgen zu stellen[520].

D. Schriftenverwahrung.

277. Siegel (חותם, חותמות) kennt der Orient von jeher (s. Bd. I, S. 200)[521]. Dieselben figurieren auch im Tempel zu Jerusalem, wo es auch einen über die Siegel gesetzten Beamten gab[522]. Wir hatten bereits das Siegel als Etikette des Sklaven (Bd. II, S. 89) und besprachen die Versiegelung der Weinfässer (Bd. II, S. 238). Schon die Bibel erwähnt versiegelte Briefe, und sie kennt auch den Siegelton (Hiob 38,14), den die Mischna einfach „Erde" (אדמה) nennt[523]. Solange das Siegel nicht gelöst

ist, ist der Brief unlesbar[524]. Es war also das Siegel das nächste, was zur Verwahrung eines Schriftstückes angewandt wurde. Es wurde jedoch wohl auch zu Unterschriften benutzt.

278. Schriftenbunde. Die Schriftrollen erlangen einen Halt in sich selbst, wenn sie gehörig gerollt und irgendwie gefestigt werden. Dies geschieht, wenn sie z. B. mit dem ihnen eingenähten Haar (שער) umwickelt (כרך) werden[525]. Sodann findet sich eine Wickelung (תכריך) von Dokumenten, bei welcher die Spitze (ראש) einer jeden Rolle in die andere gesteckt wird[526], während das „Gebund“ (אגודה) diejenige Verwahrung darstellt, bei der die Rollen völlig ineinander liegen[527]. Bei beiden ist die Mindestzahl der Rollen drei, die noch außerdem mit einem Faden (חוט) oder Strick (משיחה) verbunden (קשר) und verknotet sein können[528]. Die besonders wertvollen Rollen waren nach Art des Wickelkindes ganz umschnürt (לפף)[529]. Auf den Markt wurden Thorarollen, Phylakterien und *Mĕzuzas* in Bündeln (צבתים) geführt[530]. Nichts anderes dürfte sein der von dem unbeschriebenen Papyrus, von Dokumenten und von liturgischen Stücken gebrauchte Ausdruck טומוס = τόμος = Bündel[531]; die Buchtechnik kennt das Wort *tomus* fr. *tome* heute noch sehr gut; das neugr. τομάριον hat arab. *tubûl* ergeben, das noch heute Bündel von Papierrollen bedeutet[532].

Bei dem, wie oft erwähnt, hochwichtigen Scheidebrief (גט) gab es noch eine besonders kunstvolle Faltung oder Knotung. Man ließ nämlich im Unterschiede von dem einfachen *get* (גט פשוט) einen gefalteten *get* (מקשר) verfertigen, der so beschaffen war, daß je eine Zeile beschrieben und je eine Zeile leer gelassen wurde; die leere Stelle wurde immer zusammengefaltet und zugenäht, und jede dieser Stellen wurde von den Zeugen von außen unterschrieben (sonst natürlich von innen), u. zw. bedurfte es dazu dreier Zeugen, während sonst jedes Dokument, auch der einfache *get*, nur zweier Zeugen bedurfte. Ein Dokument, das mehr zusammengefaltete Stellen als Zeugenunterschriften enthielt, hieß „kahler“ *get* (גט קרח). Jenes komplizierte Verfahren wurde ursprünglich nur für die Scheidebriefe der Priester eingeführt, welche man als jähzornig kannte und für fähig hielt, jeden Streit mit ihren Frauen mit einer Scheidung enden zu

lassen; die schwierige Herstellung des Dokuments sollte ihnen Zeit rauben und sie zur Besinnung bringen[533].

279. Schriftenbehälter. Die Schriften bekamen eine Anzahl von Schutzhüllen (vgl. Bd. II, S. 264 f.); wenigstens war das mit der Thorarolle ausgiebig der Fall, und annähernd das Gleiche wird auch mit gewöhnlichen Schriften geschehen sein. Man hüllte sie in Tücher (מטפחות) ein, die mit Schellen, Bändern und Riemen versehen waren[534]; es waren manchmal buntgewirkte Stoffe (מצוייר)[535] und Seidenmäntel (שיראין)[536]. Davor hing ein Vorhang (aram. פריסא)[537], und der Thora machte man einen Baldachin (כילון), wenn man genötigt war, sie im Schlafzimmer unterzubringen[537a].

Man steckte ferner die Schriften, und diesmal ist von einfachen Dokumenten die Rede, in einen חפיסה genannten Beutel, der näher als kleiner Lederschlauch (חמת) erklärt wird[538] und allem Anscheine nach verbunden (צרר) war[539]. Das „Kopftuch der Alten" (כפה Bd. I, S. 186), eine Art Turban, konnte gleichfalls als Hülle dienen[540], und desgleichen ein Tischtuch namens *mappa* (מפה)[540a].

Noch stärker war der Schutz in wirklichen Behältern, als da sind: 1. דלוסקום = γλωσσόκομον Korb, ein Wort, das man in Beziehung zu Schriften in Babylonien mit טליקא דסבי „Schachtel der Greise" erklärte, d. i. ein Gerät, dessen sich die alten Leute zur leichten Auffindung ihrer Sachen bedienten[541]; 2. קב Metzen[542]; 3. דיסקיא = δισάκκιον Doppelsack[543]; 4. זבילא Korb[544]; 5. תיק = θήκη Futteral[545]; 6. תיבה Kiste[546]; 7. נרתיק = ναρθήκιον Kästchen[547]; 8. קמטרא = κάμπτρα Kasten[548]. Am besten bekannt ist 9. die Lade (ארון), die sich von der biblischen Zeit an bis heute erhalten hat[549]. Das in dem geläufigen „Pentateuch"



Fig 70. Arzt vor einem Schrank mit Schriftrollen.

(= חומשין) steckende gr. Wort τεῦχος = Rolle bedeutete ursprünglich den Krug, und selbst geschichtliche Nachrichten berichten uns, daß heilige Schriften in solch irdenen Krügen verwahrt wurden; und richtig finden wir 10. כלי חרס = Irdengeschirr auch bei den Rabbinen als Schriftenbehälter[550]. Die Namen der Behälter weisen, soweit sie rein hebräisch oder griechisch sind, auf Palästina, bei aramäischer Sprachfärbung auf Babylonien hin. Speziell persische Verhältnisse spiegeln wieder die Ausdrücke 11—13 מוהרקי, אבורנני und מטפסא[551]. Welches dieser Geräte hauptsächlich als Bücherbehälter galt, ist aus den Quellen nicht ersichtlich.

Daß die Hüllen mit der Zeit vermoderten und untauglich wurden, wissen wir bereits (oben S. 178)[552]. Man besserte sie aus (תקן) oder verwendete den Rest zu kleineren Büchern[553].

280. Archive. Ämter und Regierungen mußten für ihre zahlreichen Verwaltungsurkunden entsprechende Aufbewahrungsorte einrichten, die auch in unseren Quellen erwähnt werden und ערכאים, ערכאות (pl. von ערכי oder ארכי) = ἀρχή = ἀρχεῖον Archiv heißen[554]. Doch hat man diese Einrichtung stets als etwas Fremdes empfunden, wie die Bezeichnung mit einem Fremdworte und das stereotype Begleitwort Archive „der Heiden" beweisen. Selbst die auf palästinischem Boden errichteten Archive, darunter „das alte" Archiv von Sepphoris[555] und um so mehr die ebenfalls genannten Archive von Syrien[556] waren römisch.

In die Archive wurden gegeben, bezw. dorthin zur Registrierung vorgezeigt (העלה), folgende Schriften[557]: 1. Schuldscheine[558], 2. Kaufurkunden (vgl. Bd. II, S. 367)[559], 3. Schenkungsurkunden[560], 4. Sklavenbefreiungsbriefe[561], 5. Ehescheidungsbriefe[562], 6. Proteste aller Art, z. B. wenn der Heide dem Juden gewaltsam das Haus oder den Sklaven weggenommen und dem Juden das Geld eingehändigt hat, dieser aber auf sein Gut nicht verzichten will[563], 7. Urkunden (שטרות) überhaupt[564].

281. Schriftenvernichtung. Gegenüber den Bemühungen der Erhaltung verdient auch die häufige Tatsache der Vernichtung der Schriften unsere Beachtung. Das nächste war, den leichten Stoff (Papier, Pergament) des Schriftstückes zu zerreißen (קרע), was man, wie berichtet wird, mit dem rituellen Scheidebrief zu

irgendeiner Zeit aus politischen Gründen tat, weil man nicht im Besitze dieses jüdischen Schriftstückes ertappt werden wollte[565]. Einen bezahlten Schuldschein zerriß der Schuldner schon im eigenen Interesse, damit er nicht nochmals gefordert werden könne[566]; aber einen Scheidebrief, mit dem zugleich eine Quittierung der an die Frau zu zahlenden *Kĕthubba* (oben S. 187) vor sich ging, ließ die Frau in der Regel nicht zerreißen, weil sie behaupten konnte, sie benötige den Schein zur Wiederverheiratung[567]. Ein Mittel, das beiden Parteien recht sein könnte, wäre, den Scheidebrief einzureißen und darauf einzutragen (aram. מכתב אגביה) etwa wie folgt: Der *get* da, den wir eingerissen haben — das war nicht darum, daß er ungültig wäre, sondern damit sie nicht ein zweites Mal ihn zur Geldforderung benutzen könne; doch wird dieses Mittel illusorisch gemacht durch die Erwägung, daß ja nicht jede Forderung gerichtlich eingetrieben werde, und der Private, so ist etwa der Sinn zu ergänzen, nicht befugt oder nicht fähig sei, jenen Vermerk anzubringen[568]. Einmal — es handelte sich um Streitigkeiten zwischen Mann und Frau — wurde eine Schenkungsurkunde von dem rabbinischen Richter zerrissen, dem die Angelegenheit vorgelegt wurde[569]. Man zerriß ferner die Schriften in Unmut und Zorn (vgl. oben S. 14)[570]. Endlich tat man es, wenn das Schriftstück ungültig und wertlos war[571].

Schriften wurden verbrannt (שרף), oft ein Akt des Feindes an dem heiligsten Buche der Juden, an der Thora, wie ihn die Geschichte mehrmals zu berichten weiß (Antiochus Epiphanes, Vespasian, Hadrian, Apostomos), und so verbrannte auch der Feldherr Ursicinus die Thora der Senbariter[572]. Die Juden fahndeten aus religiösen Gründen nach Bibelexemplaren, die von Sektierern geschrieben waren, und verbrannten sie[573].

Die Schriften entzog man dem Gebrauche, in dem man sie verbarg (גנז vgl. oben S. 148), d. i. wohl sie eingrub[574]. Dieses Schicksal traf oder drohte zu treffen mehrere apokryphe und selbst heute zu Recht anerkannte biblische Bücher[575], die aus ketzerischen Bibelexemplaren ausgeschnittenen Gottesnamen[576], die von einem Heiden geschriebenen oder von einem Heiden gekauften Bibelrollen[577], doch auch die halbwegs profanen oder ganz profanen Schriften (z. B. das „Arzneibuch“

oben S. 180), die man aus irgendeinem Grunde für schädlich hielt[578]. Gewisse Geräte (Lade, Mannaflasche) des Tempels zu Jerusalem wurden wohl vor dem Feinde verborgen[579]. Abgenutzte (בלה vgl. S. 180) Thorarollen sollten in der Gruft eines Schriftgelehrten beigesetzt werden[580]. In diesem Satze ist das, was man unter *ganaz gĕniza* verstand, etwas näher angegeben, aber im Grunde genommen kennen wir die Art des Vorgehens nicht. Einmal heißt es auch, daß das Geschabe (oben S. 178) von Büchern und ihren Hüllen beseitigt (הצניע) werde, um sie dann zu „verbergen" (גנז)[581].

Auffallend oft ist vom Verlorengehen der Schriften die Rede (s. oben S. 179). Man scheint sie, wie anderes kostbares Gut, stets mit sich, sozusagen am Leibe getragen zu haben, und da ist es begreiflich, daß sie oft verloren wurden. Andere werden es vorgezogen haben, sie der Erde anzuvertrauen (vgl. Bd. II, S. 415), und der Ausdruck *ganaz* stellt sie eben in eine Reihe mit Schätzen von Gold und Silber, die bekanntlich *genazim* heißen. Das Mittel der „Beerdigung" wäre von hieraus zu erklären. Zu bemerken ist der eigene aramäische Ausdruck רכב (אירכם) für Verlorengehen, den man fast ausschließlich nur bei Schriften findet[582]. Der spezielle Ausdruck beweist vielleicht, daß das Schriftenwesen eine besondere Seite des jüdischen Lebens bildet, für die es eigene Termini gab. Ein verloren gegangenes, verlöschtes oder zerrissenes Dokument konnte vom Gericht aus erneuert werden und hieß dann שטרא דמרכסא (Ersatz für ein) verloren gegangenes Dokument[583].

XII. Schule.

Literatur: SIMON, J., l'Éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs, 3. Aufl., Lpz. 1879. STRASSBURGER, B., Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten, Stuttg. 1885. M. DUSCHAK, Schulgesetzgebung und Methodik der alten Israeliten, Wien 1872. S. MARCUS, Die Pädagogik des isr. Volkes, 2 Teile, Wien 1877. — Speziell mit der talmudischen Zeit befassen sich: S. R. HIRSCH, Aus dem rabbinischen Schulleben, Frankf. a. M. 1871. E. ROSENBERG, Die jüd. Volksschule im Zeitalter der Tradition, Budapest 1890 (ungarisch, SA aus M. Zs. Szemle Bd. 7). W. BACHER, Das altjüd. Schulwesen, in Jahrb. für j. Gesch. u. Lit. Bd. 6, 1903. J. LEWIT, Darstellung der theoret. und prakt. Pädagogik im jüd. Altertume, Berlin 1896. J. WEISSBERG, התלמוד והחנוך in האסיף 2,343 f. S. FRANKFURTER, Das altjüd. Erziehungs- und Unterrichtswesen im Lichte moderner Bestrebungen, Wien 1910. — Für unsere Aufgabe, die äußere Beschaffenheit der Schule, nicht aber die erziehlichen Seiten derselben, zu schildern, kommen mehr in Betracht: SCHÜRER, Gesch. d. j. Volkes im Zeitalter J. Chr., Bd. 2 in der 3. Aufl. S. 421—426, in der 4. Aufl. S. 491—497 (wo auch ältere Lit. verzeichnet ist). M. WEINBERG, Organisation der Schule, in MGWJ 41, 675—678 (s. schon oben S. 1). — Allgemein: MARQUARDT, Das Privatleben der Römer [2] S. 92—114. — K. RAUMER, Geschichte der Pädagogik, 3. Aufl., Stuttgart 1857—1861. SCHMID, Encyclopädie des gesamt. Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., Gotha u. Lpz. 1876—1887.

A. Schulen.

282. Geschichte. Einen Unterricht hat es in Israel zu allen Zeiten gegeben[1], denn schon die Bibel macht es zu wiederholten Malen dem Vater zur Pflicht, seinen Sohn in der Lehre

zu unterweisen[2], was nach dem Zeugnis der Rabbinen tatsächlich geschehen ist[3]. Mitunter war es der Großvater, der die häusliche Unterweisung gab[4]. Aber in der uns beschäftigenden Zeit wurde auch von Gemeinde wegen für den Jugendunterricht gesorgt.

Nach den Andeutungen der Tradition, die allerdings nur mit Vorbehalt zu verwerten sind, weist die Errichtung der Schulen drei Phasen auf. Als erster, der dem Schulwesen einen mächtigen Impuls gegeben, muß im Geiste der Tradition Ezra (vgl. oben S. 136) gelten; nicht so sehr wegen der für apokryph zu haltenden Stelle des babylonischen Talmuds, wonach Ezra, den Wetteifer begünstigend, die Verfügung traf, daß man Schullehrer (סופר vgl. S. 167) neben Schullehrer anstelle (הושיב)[5], als vielmehr wegen der zahlreichen, auf Lehren und Lernen bezüglichen Stellen des mit Ezra ungefähr gleichzeitigen biblischen Buches der Chronik, in welchem sich unter anderem auch das später so bekannt gewordene Wort (תלמיד) für „Schüler" findet[6], ganz besonders aber wegen des Satzes, der den in dieselbe Zeit hineinragenden Männern der großen Synagoge zugeschrieben wird: „Stellet viele Schüler aus!"[7] Die in der ganzen Epoche wahrzunehmende steigende Verbreitung des Wissens in Gesetz und Religion war auf dem Wege des Jugendunterrichts am besten zu erreichen.

Damit war man aber bei weitem noch nicht bei einer organisierten Schule angelangt. Die Errichtung der öffentlichen Schulen wird vielmehr in eine spätere Periode verlegt, worüber wir aus dem Munde des großen Lehrers Rab (3. Jh.) folgenden Bericht besitzen: Im Anfange wurde jedermann von seinem Vater unterrichtet (לָמֵד); wer keinen Vater hatte, lernte (לָמֵד) eben nichts. Später verordnete man (התקין), daß in Jerusalem Kinderlehrer (מלמדי תינוקות) angestellt (הושיב s. oben) werden, wobei es aber noch immer das Übel gab, daß, wer einen Vater hatte, nach Jerusalem gebracht und unterrichtet wurde, der Vaterlose jedoch ohne Unterricht blieb. Darum verordnete man, daß man in jedem Bezirke (פלך) Lehrer anstelle, zu denen man Schüler im Alter von 16 bis 17 Jahren einführte (הכנים). Da ergab es sich, daß, wem der Lehrer zürnte, diesen verschmähte (הבעיט vgl. בעט oben S. 12) und davonging. Da kam nun

Josua bGamla und verordnete, daß man in jeder Stadt Lehrer anstelle, zu denen die Kinder im Alter von 6 bis 7 Jahren eingeführt wurden[8]. Das hier gebrauchte Wort für „Bezirk“ kennen wir aus den Aufzeichnungen des Nehemia, und der Begriff „Bezirk“ gehört zum politischen Bilde des Landes zur Zeit der Perser[9], und obzwar der Ausdruck auch in der Folgezeit fortlebt, zeigt sich hieraus dennoch, daß die hier erwähnte Errichtung der Schule in eine frühere Zeit gehört. Da ferner die Persönlichkeit des Josua bGamla (oder Gamliel), der in den Jahren 63—65 n. Chr. Hohepriester war, also zu einer Zeit, da im Lande bereits jeden Augenblick die Kriegsflamme aufzulodern drohte, eine friedliche Kulturarbeit durchzuführen nicht geeignet erscheint, so geht eine ansprechende Vermutung dahin, daß der Name des Josua *bPerachja* einzusetzen sei, eines gelehrten und angesehenen Pharisäers, der zur Zeit des Johannes Hyrkan blühte; die berichtete Schulreform fiele danach etwa in das Jahr 130 v. Chr.[10]

Eine dritte Phase knüpft sich an den Namen des Simeon ben Šetach, der etwa um 70 v. Chr. blühte und als Bruder der Königin Salome Alexandra wie auch als Führer der zur Herrschaft gelangten Partei der Pharisäer eine beträchtliche Macht in seinen Händen vereinigte. In einem nüchternen Berichte des jerusalemischen Talmuds heißt es von ihm, er habe verordnet, daß die Kinder (תינוקות s. Bd. II, S. 22) in die Schule (בית הספר) gehen (הלך)[11], was mit dem ebenso nüchternen Berichte des babylonischen Talmuds, er habe die Thora restituiert[12], übereinstimmt. Einige Jahrzehnte später feiern Philo und Josephus[13] das jüdische Unterrichtswesen mit beredten Worten und schildern es in den glänzendsten Farben, so daß zumindest ein halbes Jahrhundert vor der Katastrophe Jerusalems ein jüdisches Schulwesen bestanden haben muß.

283. Ausbreitung. Von da an stehen uns einige Daten zur Verfügung, die uns die große Ausbreitung der Schulen in Palästina, wenn auch nicht zu bestimmen, so doch zu ahnen gestatten. Zur Zeit, als Vespasian die Stadt Jerusalem zerstörte, soll es in dieser Stadt 480 Synagogen gegeben haben, von denen eine jede mit einer Schule (בית ספר vgl. oben) für Bibel und mit einem Lehrhause (בית תלמוד) für Mischna verbunden war[14].

Mit dieser Behauptung soll die Größe und der Volksreichtum Jerusalems illustriert werden: wie muß die Stadt groß und volkreich gewesen sein, wenn für den niederen und höheren Unterricht in ihr in 480 Schulen gesorgt werden mußte! Sie war eben darum eine volkreiche (aram. מרבבתא) und frohlockende (חדיתא) Stadt[15]. Es ist dem unschwer zu entnehmen, daß auch in anderen Städten, entsprechend der Seelenzahl, eine Reihe von Schulen entstand und daß nach dem lieblichen Bilde des Propheten (Zekh 8,5) das Glück der Stadt in dem fröhlichen Getümmel der Kinderscharen erblickt wurde. Genau so wird auch die Größe Bethars, der letzten Zufluchtsstätte im zweiten unglücklichen Kriege, mit der Behauptung illustriert, es hätten sich daselbst 400 Synagogen mit je 400 Lehrern und je 400 Kindern befunden[16]. Kurz nach Bethar wird davon gesprochen, daß Ortschaften (עיירות) vom Boden Palästinas verschwunden seien, aus Strafe dafür, daß sie den Lohn der Bibel- und Mischnalehrer nicht reichlich hätten fließen lassen[17]; bald darauf werden von Amts wegen in Landgemeinden (aram. קרייתא) Bibel- und Mischnalehrer eingesetzt[18]; nun sind aber die so bezeichneten Ortschaften und Landgemeinden, wenigstens gegenüber den Städten, Niederlassungen ganz kleiner Art[19], und wenn selbst sie Lehrer beider Kategorien aufwiesen, so muß die Schule in den bezeichneten Jahrhunderten eine ungemeine Verbreitung gefunden haben. Ein Schriftgelehrter sollte in einer Stadt (עיר), in der kein Schullehrer zu finden, nicht wohnen[20]. Allerdings ist aus dieser und aus der früheren Angabe auch zu schließen, daß es noch immer Ortschaften und auch Städte gab, in denen für eine Schule nicht gesorgt war. Dies ist auch zu schließen aus dem Vorgehen des RChijja. Aus den Häuten selbsterjagter Hirsche verfertigte er Pergament, worauf er in Rollen die fünf Bücher Mosis schrieb; dann lehrte er je ein Buch je einen von fünf Knaben, von denen ein jeder das Gelernte die übrigen vier Kinder lehren sollte; und in gleicher Weise verfuhr er in höherem Unterrichte mit sechs Knaben, die er die sechs Ordnungen der Mischna lehrte. Für seine Verdienste um den Jugendunterricht erwarb er sich das begeisterte Lob des Patriarchen[21].

284. Erhaltung. Die Patriarchen treten im Schulwesen

in einer Weise hervor, daß man erkennen kann. daß die Kosten der Erhaltung der Schulen zum Teile von ihnen bestritten wurden. Im Hause des Patriarchen RSimeon bGamliel hatten 500 Jünglinge Thora und abermals 500 Jünglinge griechische „Weisheit" (d. i. Literatur) gelernt[22]. Die Leute von Simonias hatten sich an den Patriarchen RJuda I. gewandt, als sie einen Mann brauchten, der ihnen in einer Person zugleich Prediger, Richter, Synagogenaufseher und Schullehrer sein sollte[23]. Sein Enkel, RJuda II., betraute drei hervorragende Lehrer mit der Aufsicht des Jugendunterrichts in den palästinischen Landgemeinden; auf dieser ihrer Inspektionsreise kamen sie in eine Landgemeinde, die wohl Feldhüter, aber keine Lehrer ihnen vorstellen konnte; da machten sie die schlichten Leute darauf aufmerksam, daß nicht jene, sondern Bibel- und Mischnalehrer die wahren Hüter einer Ortschaft seien[24]. Die Vereinigung mehrerer Ämter in einer Hand, wie in Simonias, treffen wir übrigens auch in Bostra an, wo der Lehrer über Empfehlung des RSimeon bLaḳiš bestellt wurde[25].

Doch war es, wie gerade dieser Vorfall zeigt, im Grunde genommen Sache der Ortsgemeinde, einen Lehrer anzustellen. Es wird auch immer von der Stadt, vom Dorfe, von der Landgemeinde usw. gefordert, daß sie einen Lehrer anstellen, und ebendenselben werden auch die Strafen angedroht und die bösen Folgen vorgehalten für den Fall, daß sie dieser Pflicht nicht nachkommen[26]. Zu den Kosten der Gemeindeschule, die, im Gegensatze zu den Armengeldern (oben S. 67), auch zwangsweise eingehoben werden durften[27], mußten allem Anscheine nach alle die Hausväter des Ortes beitragen, die von ihren Kindern die Schule besuchen ließen[28]; von kinderlosen Familien — in jüdischen Kreisen ohnedies eine Seltenheit — oder von Vätern, deren Kinder der Schule bereits entwachsen sind, wird in diesem Belange nicht gesprochen. Wiederholt wird jedoch der Hagestolz (רַוָּק s. Bd. II, S. 25) gerühmt, der, obzwar von der Wohltat der Schule unberührt, aus freien Stücken zum Gehalte der Bibel- und Mischnalehrer beiträgt[29].

Wohlhabende Familien hielten sich wohl auch einen eigenen Hauslehrer, mit dem man die Bedingungen des Unterrichts vorher vereinbarte (שִׁדֵּךְ), eine Abmachung, die wegen der Wichtigkeit

der Sache selbst am Sabbat gestattet war[30], und es stand wohl auch zwei oder drei Familien frei, sich zu diesem Zwecke zu verbinden[31].

Da den Alten auch der Beruf des Lehrers ein Gewerbe war wie jedes andere (vgl. Bd. II, S. 252), so war die Errichtung einer Schule eigentlich ein Privatunternehmen von seiten des Lehrers. Man sah Privatschulen neben Gemeindeschulen nicht ungern, denn, so sagte man, „der Wettbewerb (קנאה) der Lehrer dient zur Vermehrung der Weisheit“[32], und ebenso konnten auch mehrere Lehrer in einem Orte an ihr Unternehmen schreiten[33]. Die Möglichkeit, in einem und demselben Orte von einem Lehrer zum anderen zu gehen, war vorgesehen und war aus pädagogischen Gründen sogar erwünscht[34]. War der Ort durch einen Fluß oder einen Kanal in Teile geteilt, so verlangte es die Sicherheit der Kinder, daß sie nicht genötigt seien, übers Wasser zu gehen, sondern die Gelegenheit hätten, in jedem Quartier die Schule aufzusuchen[35]. Dagegen war es verboten, u. zw. seit der Organisation des Schulwesens durch Josua bGamla (S. 201), einen Knaben die Schule eines anderen Ortes besuchen zu lassen, wenn die heimische Gemeinde einen Lehrer besaß[36].

B. Lehrhaus.

285. Gebäude. Die Synagoge war die von Natur gegebene Stätte auch des Unterrichts[37]. In der Tat heißt die Lehrstätte ohne weiteres „Synagoge“ (בית הכנסת, בי כנישתא), z. B. in dem bereits berührten Satze: „Von Stadt zu Stadt läßt man das Kind nicht gehen (אמטי), wohl aber von Synagoge zu Synagoge“[38]. Aber wir wissen bereits, daß die Schule den eigenen Namen „Haus des Buches“ (בית ספר oben S. 201)[39] oder „Haus des Lehrers“ (בית סופר, häufiger aram. בי רב)[40], bezw., wenn es ein höheres Lehrhaus ist, den Namen „Haus des Studiums“ (בית המדרש, בית תלמוד)[41] hat, und da ist doch wohl, schon wegen des Begriffes „Haus“, an ein eigenes Gebäude zu denken, das aber in vielen Fällen, wie z. B. in Jerusalem (oben S. 201), gleichwohl mit der Synagoge verbunden sein konnte. In dem Falle, daß aus der Synagoge ein Lehrhaus (בית המדרש) gemacht wurde[42], muß dieses der Gemeinde gehörig gewesen sein. Der Ausdruck „Haus des Lehrers“ weist auf einen im

Lokal des Lehrers stattfindenden Unterricht hin, was in all den Fällen ganz natürlich ist, wo die Schule des Lehrers Privatunternehmen (§ 284) bildet. Nach der Sitte des Morgenlandes, wo mehrere Betriebe unter freiem Himmel ausgeführt werden, läßt es sich denken, daß auch die Schule, namentlich die des Privatlehrers, im Hofe gehalten wurde; dies läßt sich auch daraus entnehmen, daß nach der Halakha „die Leute eines Hofes", d. i. die Inwohner eines um einen Hof gruppierten größeren Hauses (Bd. I, S. 49), es verhindern (עָכֵב) können, daß sich ein Schullehrer unter ihnen niederlasse[43], gewiß wegen des Lärms der Kinder, der sie nicht einmal schlafen ließe[44], was begreiflicher ist, wenn sich die Kinder im Hofe, als wenn sie sich im geschlossenen Raume des Lehrers aufhalten. Eine Begründung lautet gar, daß durch die Kinder den Inwohnern der Weg „verwehrt" werde, was nur zutrifft, wenn sich die Schule im Hofe befindet. Allerdings ist in Ansehung der protestierenden Hausbewohner auch von der Vermietung eines Hauses (בית) zu Schulzwecken die Rede[45], und da muß angenommen werden, daß den Inwohnern auch schon das bloße Durchgehen der Kinder über den Hof lästig war oder daß der Lärm des Unterrichts auch aus dem geschlossenen Raum hinausdrang; daß er auf die Straße drang, wird mehreremal berichtet und wird von uns weiter unten noch verzeichnet werden. Der höhere Unterricht wurde oft auf freiem Felde erteilt; es wird eine Begebenheit erzählt, daß, als sich ein Lokal für die Schüler zu eng (דחוק) erwies, der Lehrer mit ihnen aufs Ackerfeld ging, wo sie eigenhändig die Frucht in Garben brachten, um Raum zu gewinnen[45a].

Wie die Synagogen selbst, so werden auch die Schulgebäude mit Vorliebe am Wasser angelegt worden sein, wenigstens wird zum besseren Einüben (גרם) des Gelernten der Standort am Wasser empfohlen, „damit, wie das Wasser sich hinzieht (משך), auch euer Lernen sich hinziehe" (d. i. sich an die Nachwelt übertrage): für die Alten bloß ein Sinnbild, in Wirklichkeit ein Mittel zur Hebung des lauteren ungetrübten Gedankens[46].

Von Interesse ist die Bezeichnung der Schule mit dem gr. Worte אסכולי = σχολή, neben welcher auch der Lehrer „Pädagog" (פידגוג = παιδαγωγός) heißt. Mit diesen Bezeichnungen

soll immer das griechisch-römische Leben geschildert werden; z. B. in der Geschichte des Königssohnes, der, kaum genesen, vom Pädagog in die Schule zitiert wird, wogegen der „König“ einwendet: Noch hat mein Sohn seine gute Farbe (זיו) nach der ausgestandenen Krankheit nicht wiedergewonnen, und er sollte in die Schule gehen? Nein, erst soll sich mein Sohn zwei bis drei Monate an Speise und Trank erholen (הדעדן), und dann erst soll er in die Schule gehen[47]. Sodann ist auch der Begriff „dem Pädagog überantwortet (מסר) zu werden“, womit wohl ein Hinausgeben aus dem Hause, etwa auf das Landgut (Villa), verbunden war, für griechisch-römische Verhältnisse in Anspruch zu nehmen. Hiervon folgendes Beispiel: Ein „König“ übergibt seinen Sohn einem Pädagogen und befiehlt ihm, den Sohn ja nicht einen Dummen (מוריס = μωρός) zu nennen. Einmal traf es sich dennoch, daß er ihn einen Dummen nannte, worauf der König hämisch bemerkte: Nicht pflegt ein Gescheiter mit einem Toren zu marschieren (du kannst also gehen)[48].

286. Die Einrichtung einer altjüdischen Schule müssen wir uns sehr einfach denken, nicht anders als die heutigen *medrese* der Moslimen. Leerer Raum, kahle Wände, höchstens, daß der Fußboden mit einer Matte (מחצלת) oder dem Mantel der Schüler belegt gewesen sein dürfte. Denn die kleinen Schüler kauerten jedenfalls auf dem Fußboden, und der Lehrer tat wohl dasselbe; darum die Redensarten „zu den Füßen des Meisters sitzen“, „sich wälzen (התאבק) im Staube der Füße der Meister“, „sitzen und lernen und das Gewand beschmutzen vor den Füßen der Gelehrten“[49]. Daß der Lehrer auf dem Sofa (מטה vgl. S. 46) sitze, während die Schüler auf dem Boden (קרקע) kauern, konnte aus ethischen Gründen nicht geduldet werden[50], aber ein Sofa als Sitz des Lehrers in all den Fällen, wo auch die Schüler bequemer untergebracht waren, muß für zulässig gehalten werden. In dem Lehrhause des REliezer, das wie ein Stadion beschaffen war, diente ein Stein (אבן) als Sitz (ישיבה) des Meisters[51]. Immerhin aber gab es in den Schulen — und hier handelt es sich ausdrücklich um Kinderschulen, nicht um höhere Anstalten — auch Bänke (ספסלין s. Bd. I, S. 61), die das eigene hatten, daß ihr Fußgestell gelöchert war, um die Füße der Kleinen aufzunehmen[52]; auf diese Weise mochten die

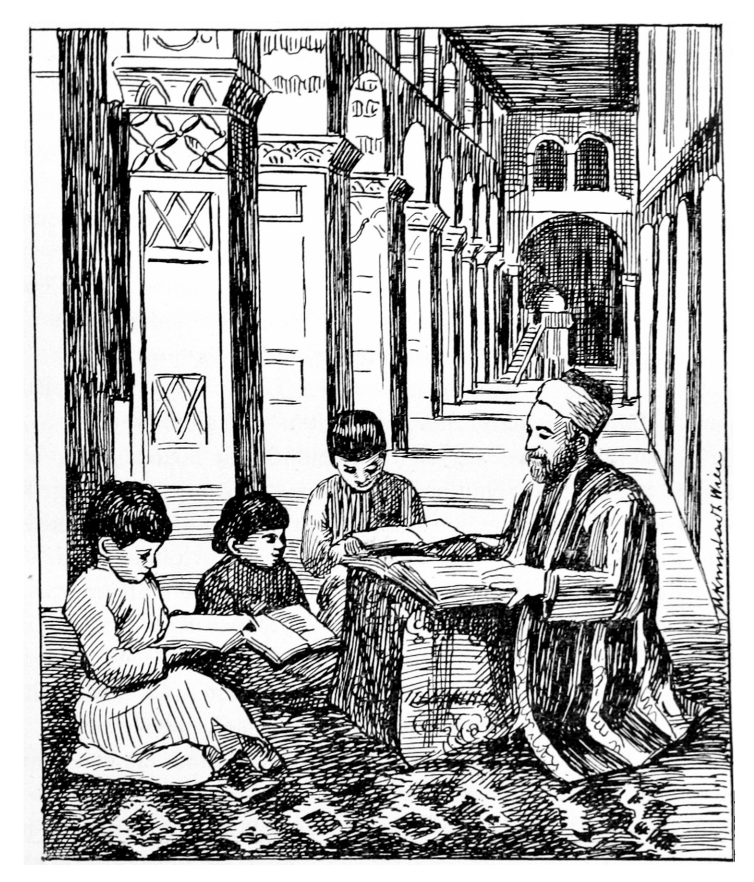


Fig. 71. Arabische Kinderschule.

Kleinen an größere Ruhe gewöhnt werden, oder es mag auch erreicht worden sein, daß ein jeder seine Sitzstelle hatte und ein gedrängtes Sitzen unmöglich wurde. Auch in den höheren Schulen waren Bänke angebracht, die früh und abends geordnet (סְדַר) wurden und deren Zahl sich einmal auf 80 belief[53]; sie erfuhren nämlich eine Vermehrung im Bedarfsfalle, was besonders darum gut möglich war, weil sich jene Schule allem Anscheine nach im Freien befand. Wie der Ausdruck „Bankvorstand“ (רֵיש דוכנא, § 299) zeigt, waren die Bänke in Reihen aufgestellt. Entsprechend den Bänken, wird bei besserer

Einrichtung auch der Lehrer in Form eines Lehnstuhles einen würdigen Sitz gehabt haben, was daraus zu entnehmen ist, daß die Schriftgelehrten, also die Leiter der höheren Schulen, auf einem sogenannten „Moseskatheder" saßen, das seinen Namen nur Moses in seiner Eigenschaft als oberstem Lehrer verdanken kann[54]. Nächstdem wird die Schule mit einer Tafel (לוח) ausgestattet gewesen sein, auf welcher der Lehrer die einzuübenden Schriftzeichen dem Schüler vorzeichnete (vgl. S. 158)[55], und außerdem gab es wohl auch ein Buch (ספר), näher ein Thoraexemplar, das der Schule als solcher gehörte[56], abgesehen von den Exemplaren, die den einzelnen Schülern gehörten[57].

287. Schulrequisiten. Die Tafel und das Buch können schon zu den Schulrequisiten gezählt werden. Als RAkiba, vierzig Jahre alt, sich entschloß, zu lernen, gingen er und sein Sohn zum Schullehrer, saßen (ישב) vor ihm, ergriffen (אחז) je eine Tafel, die sie beim oberen Rande (ראש) haltend an die Brust drückten, und lernten (למד) das Alphabet, das der Lehrer daraufgeschrieben hatte[58]. Ein kinderloser „König", der einmal über den Marktplatz schritt, sprach: Kaufet die Tinte und den Kalamus (S. 155) dort meinem Sohne! Verwundert sagten sich die Leute: Er hat ja keinen Sohn und läßt seinem Sohne Tinte und Kalamus kaufen! Hernach aber sagten sie sich: Der König muß im vorhinein wissen, daß er von seiner Frau einen Sohn zu erhoffen habe, sonst würde er nicht so gehandelt haben[59]. Aus der Episode folgt, daß die Schulrequisiten auf dem Markte erhältlich waren, daß man sie beizeiten erwarb und daß man den Sohn damit ausgerüstet in die Schule sandte. Es gehörte aber zu dieser Ausrüstung gewiß auch alles übrige Zeug, welches zum Schreiben nötig war, so die Tafel (לוח, s. oben), die Wachstafel (פנקס), der Stilus (מכתב), das Papier (נייר), die Tinte (דיו, מילני), das Schreibrohr (קנה, קולמוס), in all den Variationen, die wir bereits kennen, und unter Aufwendung beträchtlicher Kosten, für die sie allein zu erlangen waren.

Was nun das Lesebuch anlangt, aus dem jedes Kind las[60], so war es namentlich des teuren Pergaments wegen (vgl. S. 146) nicht ratsam, ihm eine ganze Thorarolle — nur diese steht in Rede — in die Hand zu geben (aram. יהב), sondern man gab ihm vorerst eine nur das Notwendigste enthaltende Rolle (מגלה),

gewiß nur kleineren Umfangs, um sie hernach mit dem ganzen Buch (ספר) zu vertauschen[61]. Um über die Natur einer solchen Megilla keinen Zweifel übrig zu lassen, sei folgende sinnige Anekdote mitgeteilt: Ein Vater verläßt seinen kleinen Sohn (בן קטן) und geht auf den Markt. Unterdes nimmt der Sohn die „Rolle", legt sie auf den Schoß (בין ברכיו), sitzt und studiert (הגה) darin. Zurückgekehrt sagt freudestrahlend der Vater: Sehet, mein kleiner Sohn hat von selbst (מעצמו) die „Rolle" genommen, um während der Zeit darin zu lernen[62]. Als wichtige Teile, die mit besonderem Eifer eingeübt wurden, werden *hallel* (vgl. S. 78) und *šĕma'* genannt, die demgemäß auch besonders aufgeschrieben wurden[63]; wir können nach neueren Funden auch die Zehngebote hinzufügen[64]. Man hatte allerdings Skrupel, solchergestalt für das Kind einzelnes in Rollen aufzuschreiben[65], aus der Thora also Bruchstücke zu machen, aber das Leben kehrte sich wohl an die Bedenken der Rabbinen nicht. Man konnte unmöglich den Schulbetrieb an die für die Synagoge geltenden Gesetze knüpfen, wie denn auch gewisse Bibelstücke, die für die öffentliche Vorlesung in der Synagoge ungeeignet schienen, für den Schulunterricht ausdrücklich frei gegeben wurden[66]. Jene Kinderrollen wurden wohl vom Lehrer von Fall zu Fall und nach Bedarf angefertigt; sie bildeten das Pensum der Kinder. Sie konnten wahrscheinlich abgestrichen werden und immer neue Schrift aufnehmen[67]. Somit übte der Lehrer auch eine Schreibertätigkeit aus, wodurch sein Name *sōfēr* nicht nur geschichtlich, sondern auch faktisch gerechtfertigt erscheint[68]. In dem Buche wurde wahrscheinlich mit einem Griffel gezeigt, ähnlich der in der Synagoge heute noch gebräuchlichen „Hand" (יד); beim Fehlen eines Zeigers durften Kinder namentlich auch die Gottesnamen des Textes mit dem bloßen Finger zeigen (הראה), eine besondere Nachsicht, die man der Schule zu gewähren für gut fand[69]. Das Buch, aus dem das Kind lernte, sollte durchaus korrekt durchgesehen (ספר מוגה) sein[70], nicht sowohl des leichten Lernens wegen, als zur Vermeidung des Unterlaufens eines Irrtums, denn der Irrtum (aram. שבשתא), der sich einmal festsetzt (aram. על), sitzt (unverwischbar) fest[71].

Für den Geist, der die Erziehung beseelte, ist bemerkenswert eine frühtannaitische Entscheidung, die es sich zur Aufgabe

stellte, das verdienstlichste Moment der Kindererziehung festzusetzen, und dabei hervorhebt, daß es Leute gibt, die sich Bücher schreiben lassen, um sie anderen, d. i. Schulkindern, zu leihen (השאיל). „Heil dem ... der Wohltat übt zu jeder Zeit“ (Ps 106,3) erheischte nämlich eine Erklärung, über die man im Söller (עלייה)[72] des RTarfon einig wurde. Bibel- und Mischnalehrer, so sagte man, können nicht gemeint sein, denn sie essen, trinken und schlafen, sind also nicht „zu jeder Zeit“ mit Wohltun beschäftigt, von *Tefillin-* und *Mĕzuza*-Schreibern gilt dasselbe, während das Wort auf solche, die sich Bücher schreiben lassen und anderen leihen, gut zutrifft. Selbst auf einen, der eine Waise in seinem Hause erzieht (גִּדֵּל, Bd. II, S. 19), trifft das Wort weniger zu, weil ja auch die Waise wenigstens in der Nacht sich nackt (ערום) herumwälzt, d. i. ohne Speise und Trank bleibt, es sei denn, man nehme die Erwägung zu Hilfe, daß sie „nackt“ bleiben kann nur infolge der bei Tage gereichten Brotkrume[73]. Die Debatte deckt nur die Tatsache auf, daß man bei der Definition des ständigen Wohltuns nur glaubte im Bereiche der Kindererziehung bleiben zu müssen.

288. Beleuchtung. Aus dem Umstande, daß Ölspenden für das Lehrhaus mehrfach gemeldet und gepriesen werden, wobei die Schule der untersten Stufe gleichfalls in Betracht kommt, da in ihr auch zur Nachtzeit unterrichtet wurde (§ 291)[74], kann geschlossen werden, daß das Schulgebäude zur Nachtzeit beleuchtet wurde. Die Erzählung, daß ein Schullehrer (aram. ספרא) aus Magdala jeden Vorabend des Sabbats seine Wachslichter (קנדילא)[75] instand gesetzt habe (סדר)[76], erhält einen rechten Sinn nur dann, wenn die Wachslichter in Anbetracht seines Berufes in Verwendung kamen, denn die bloße Sabbatbeleuchtung wäre in dem ölreichen Galiläa mit der stets bevorzugten Öllampe (Bd. II, S. 226) ausgeführt worden. In unseren Quellen wird besonders des am Sabbatabend bei Lampenlicht (אור הנר) stattfindenden Lesens der Kinder gedacht, das darum gestattet wurde, weil es unter Aufsicht des Lehrers (hier חזן genannt) vor sich ging und die Kleinen sich wohl hüteten, angesichts des Lehrers die Lampe zu richten und so zur Sabbatentweihung zu kommen[77]. Es scheint, daß es manchmal den Kleinen recht war, wenn das Licht erlosch[78], da sie dann ihr Studium beendet wußten.

289. Sitzordnung. Manche Väter ließen es sich nicht nehmen, ihre Söhne zur Schule zu begleiten, nicht achtend. daß ihre Toilette möglicherweise für den Ausgang in die Straße nicht richtig und namentlich die turbanartige Kopfbedeckung (Bd. I, S. 167 סודר) nicht aufgesetzt sei[79]. Manche Väter wieder nahmen ihren Morgenimbiß so lange nicht ein, als sie den Sohn nicht zur Schule begleitet, die Pflicht gegen die Schule also erfüllt hatten[80]. Namentlich rechnete man es den Müttern als hohes Verdienst an, ihre Söhne zur Schule begleitet (aram. אייתי) oder geführt (הנהיג) zu haben[81], die sicherste, aber nicht die einzige Gelegenheit, wo auch Frauen jüngeren Alters in der Schule erschienen und die Wächter der Sitten nötigten, mit diesem Umstande zu rechnen[82], denn die Bestimmung, daß der Lehrer nicht unverheiratet sein dürfe (§ 293), ist zum Teile darauf zurückzuführen.

Das Betreten (הִכָּנֵס) des Schulraumes erfolgte sittsam, mit Anstand[83]. Es gibt eine Nachricht, daß man in älteren Zeiten, wenigstens in den höheren Schulen, stehend (מעומד) den Vorträgen des Meisters lauschte, bis man wahrnahm, daß dies gesundheitlich schädlich sei, und darum das Sitzen verordnete[84]. Wir finden auch, daß man vor dem Lehrer aufrecht, gebeugt (כפיף), mit gefalteten (כפת) Händen dastand[85]. Der häufige Ausdruck, die Schüler standen über (aram. לעילא) dem und dem, läßt vermuten, daß die Schüler in scheuer Reverenz sich in einem gewissen Abstand vom Lehrer aufstellten[86], und es ist sehr wahrscheinlich, daß all diese Attitüden auch beim kleinen Schüler der Kinderschule vorkamen. Sonst aber findet sich immer nur, daß der Schüler vor seinem Lehrer sitze (ישב aram. יתב)[87], gleichviel auf welcher Sitzgelegenheit (§ 286).

Nach einer Aggada, die aber schwerlich die Wirklichkeit schildert, saßen die Kleinen reihenweise (שורות שורות)[88] „wie die Kerne der Granatäpfel“[89]. Dies scheint auf eine halbkreisartige Sitzordnung hinzudeuten, wie wir sie bei dem großen Synedrion finden, eine Analogie, die nicht geeignet ist, jene Angabe vertrauenswürdiger zu machen. Die halbkreisförmige Sitzordnung wird wiederum nur aggadisch (mit Jes 30,20) begründet: Die Schüler sollten in das Gesicht des Lehrers schauen können[90], also gewissermaßen an seinem Munde hängen. Wenn die Kleinen

wirklich halbkreisförmig saßen, so mag der Grund der sein, daß sie der Lehrer besser überblicke und behüte[91], denn wir werden sofort (§ 290) sehen, daß der Lehrer die Kleinen förmlich zu behüten hatte.

290. Besoldung der Lehrer. Der Unterricht in der Thora sollte im Prinzip unentgeltlich geschehen, kraft des schönen Wortes, das man Gott sprechen läßt: „So wie ich sie umsonst (בחנם) gegeben habe, so sollet auch ihr sie umsonst weitergeben“[92], und bei diesem Prinzip ist es im höheren Unterricht nicht nur im talmudischen Zeitalter, sondern bis tief ins Mittelalter hinein geblieben. Allein der Elementarlehrer lebte von der Schule, und so mußte die Zulässigkeit seiner Besoldung halakhisch begründet werden. Als Grund gibt einer an, er erhalte den Lohn (שכר) für die Abteilung der Sätze (טעמים), die er den Schüler lehrt; d. h. der geistige Inhalt der Thora wird nach wie vor unentgeltlich tradiert, aber der Lehrer habe den Kindern auch die richtige Abteilung der Sätze, gewissermaßen das richtige Lesen, beizubringen, und das sei eine besondere Leistung, für die er Lohn beanspruchen könne[93]. Ein anderer meint, der Lohn gebühre ihm, weil er den Kleinen eine Bewachung (שמור) angedeihen lasse[94]. Letzteres kommt auf das hinaus, was ein anderer die Entschädigung des Zeitverlustes (שכר בטלה) nennt[95]. Nicht anders als bezahlter Arbeiter, wenn auch auf geistigem Gebiete, wird der Lehrer angesehen in der folgenden Anekdote: RJochanan traf einmal in einem Orte den Lehrer (ספרא) schlafend an. Die Leute klärten ihn auf, daß das geschehe, weil er faste. Da sagte er dem Lehrer: Das zu tun ist verboten; wenn schon ein gewöhnlicher Taglöhner seinen Arbeitgeber nicht schädigen darf, um so weniger der, der Gottes Arbeit verrichtet![96] Die berührte Kontroverse verrät, daß man sich mit einer bestehenden Erscheinung des Lebens abfinden mußte, für die man nur nachträglich die Berechtigung zu finden suchte. Daß man auch den Mischnalehrern Lohn zu nehmen erlaubte[97], hängt wohl in erster Reihe ebenfalls mit den unabänderlichen Tatsachen des Lebens zusammen, doch kann man auch hier eine besondere Dienstleistung, etwa die Einführung in die Lehrweise der Mischna, vermuten[98].

Es gab Elementarlehrer, die keinen Lohn annahmen, ja sogar aus eigenen Mitteln zur Speisung der Schüler beisteuerten;

letzteres tat der um die Jugenderziehung so verdiente RChijja (oben S. 202)[99]. Daraus folgt von selbst, daß sich so mancher Lehrer rühmen konnte, arme Kinder ebenso zu lehren wie reiche[100], eingedenk des im Judentum stets beherzigten Spruches: „Habet acht (הזהר) auf die Kinder der Armen, denn von ihnen geht die Thora aus“[101].

Über die Höhe des den Lehrern gegebenen Lohnes fehlt es selbst an den leisesten Andeutungen. Zu den Vorrechten der Lehrer gehörte es, daß sie, wie überhaupt die Männer des gelehrten Standes, von Gemeindelasten befreit waren[102], vielleicht aus dem einfachen Grunde, daß ihr Vermögen dem Zensus nicht entsprach[103], doch kann auch an ein wirkliches Privilegium gedacht werden, das sie wohl auch von staatlichen Steuern freisprach[104]. Noch kamen ihnen auch die mannigfachen Unterstützungen zugute, die man in der jüdischen Gesellschaft den Lernbeflissenen so gern gewährte[105]. Die Kinder selbst trugen (הוליך) über Geheiß ihres Vaters Geschenke in das Haus ihres Lehrers, das eine mehr, das andere weniger[106], und es wurden diese für den Thoraunterricht der Kinder geleisteten Ausgaben (הוצאות) als sehr verdienstlich eingeschätzt[107]. In späterer Zeit wollte man wissen, daß diese Spenden oder Gelder immer am Neumondstage abgeführt wurden[108], und tatsächlich wurde auch in Rom in monatlichen Raten gezahlt, und Geschenke waren auch dort üblich. Aber diese Gelder und Geschenke hätten bei weitem nicht hingereicht, den gewöhnlich sehr armen Lehrer[109] zu erhalten, wenn ihm die Gemeinde nicht einen Zuschuß gewährt hätte, den man mit צדקה „Unterstützung“ bezeichnete[110]. Das Höchste in dieser Beziehung stellt wohl dar die edle Tat des RAkiba, der, als ihm RTarfon 600 Zentner Silbers zum Ankauf eines Gutes einhändigte, die große Summe an Bibel- und Mischnalehrer und sonstige Thorabeflissene verteilte (פלג), mit dem Hinweise auf den Psalmvers (112,9): Streut es aus, gibts den Armen; seine Tugend besteht immerdar[111].

C. Schulbetrieb.

291. Schulbesuch. Da der ganze Schulbetrieb — auch der Elementarunterricht — unter den Gesichtspunkt des über alles hochgehaltenen Thorastudiums fiel, war die Pflicht eines

intensiven, durch nichts gestörten Lernens von selbst gegeben. Namentlich durfte die Schulzeit nicht verkürzt werden. Die hierfür geltenden Anschauungen gipfeln in den Sätzen: Man darf die Schulkinder nicht stören (בַּטֵּל), selbst wenn es sich um den Bau des Heiligtums handeln würde. Die Stadt Jerusalem wurde nur darum der Strafe der Zerstörung zugeführt, weil die Schulkinder in ihr gestört wurden[112].

Das Lernen der Kinder begann, wie u. a. die oben (S. 211) behandelten Fälle der noch nicht vollständigen Kleidung und des noch nicht eingenommenen Morgenimbisses beweisen, zeitlich morgens, d. i. wohl um 6 Uhr, dauerte im Hochsommer 4 Stunden lang, d. i. bis 10 Uhr, zu anderen Jahreszeiten beträchtlich länger, wurde abends zu einer uns unbekannten Stunde wieder aufgenommen und bis in die Nacht hinein fortgesetzt, wie u. a. durch die Notwendigkeit der Beleuchtung (§ 288) bewiesen wird[113]. „Wie ein Baum . . . der seine Frucht zur rechten Zeit gibt" (Ps 1,3) wurde gedeutet auf den Lehrer, der sich mit den Schülern plagt (יגע vgl. S. 212) und sie unterrichtet (לִמֵּד) zwei Stunden bei Tag und zwei Stunden in der Nacht, und auch vom Schüler heißt es, daß er sich plage[114]. Die Nennung von zweimal zwei Stunden täglich muß für uns einstweilen unerklärt bleiben. Die Fassung lautet übrigens auch so, daß sich die Schüler abmühen (יגע), indem sie sowohl für Bibel, als für Mischna, als auch für Talmud Zeiten (עתים) ansetzen (עשה), wie denn sehr eindringlich empfohlen wurde, der Thora feste Zeiten zu bestimmen (קבע)[115]. Der Rat, man möge „die Jahre" dritteilen (השליש), so daß je ein Drittel auf die soeben genannten Wissensfächer entfalle[116], bezweckt gewiß ebenfalls die feste Tageseinteilung, und da dürften täglich entweder drei oder sechs Stunden empfohlen worden sein. Das Lernen der jüdischen Kleinen in den frühen Morgenstunden bezeugt auch der Kirchenvater Hieronymus[117]. Zweimal des Tages, gewiß am Morgen und am Abend, wurde gebetet[118], und da ist ausdrücklich von Kindern (תינוקות) die Rede. Aber in einer Kontroverse zwischen zwei hervorragenden palästinischen Amoräern des 3. Jahrhunderts, einer Kontroverse, die höchst eigentümliche Redewendungen enthält und eine eigene Schulsprache zu verraten scheint, ist ausgesprochen von der zweiten Lehrstufe die Rede,

deren Teilnehmer allerdings noch immer Kinder waren. „RSimeon bLaḳiš sprach zu seinen Schülern (תלמידים): Kommet und lernet die Thora des Morgens (שחרין) und ehret sie (יקר) des Nachts! RJochanan aber sagte seinen Schülern: Kommet und lernet die Thora in nächtlicher Weile (אמטין). Dennoch gab RSimeon bLaḳiš zu, daß es ein „Jauchzen der Thora" (vgl. oben S. 78) nur in der Nacht gebe . . . Die Rabbinen sagen, sowohl des Tages (יום) als des Nachts (לילה) . . . Darum verordneten (התקין) die Weisen, daß die Mischnalehrer (מַשְׁנִין vgl. S. 203) sitzen (ישב vgl. S. 211) sollen morgens (בקר) und abends (ערב)[119]. Wenn man auch geneigt wäre, die vorgebrachten Theorien über die bessere Studienzeit für eine bloße aggadische Ausdeutung der bezüglichen Schriftstellen zu halten, so kann man die strikte Verordnung, die da befiehlt, bei Tag und bei Nacht Schule zu halten, dennoch nicht übergehen, und wir sind genötigt, diesen Punkt zu den sicheren Erscheinungen des antiken Lebens zu rechnen. Übrigens heißt es auch im Korân (Sure 17 Vers 80): „Lies beim Anbruche des Tages, denn das Lesen bei Tagesanbruch wird bezeugt"[120].

Vom Schulbesuch ist in den Midraschwerken oft die Rede; sie schildern, wie die Kinder in die Schule gehen (הלך aram. אזל) und von dort zurückkehren (בא aram. אתי, הדר), lebenswahre Schilderungen, von denen die eine besonders lehrreich und zugleich anmutig ist: Ein „König" übergibt (מסר vgl. S. 206) seinen Sohn seinem Pädagogen, indem er ihm Befehle gibt: Hat mein Sohn gegessen, hat mein Sohn getrunken, ist mein Sohn ins Lehrhaus gegangen, ist mein Sohn vom Lehrhaus (בית ספרא) zurückgekommen? So liebt es auch Gott Israel zu jeder Zeit zu erwähnen (הזכיר)[121]. Verwöhnte Jungen taten da ein übriges. Der Sohn eines reichen Mannes, so wird erzählt, kommt aus der Schule nach Hause und findet eine Schüssel (תמחוי vgl. oben S. 68) vor dem Vater. Der Vater nimmt ein Stück davon heraus und gibt es ihm. Nein, sagt der Sohn, ich will das haben, was du im Munde hast! Was tut der Vater? Da er ihn gar so gern hat, gibt er ihm das, was er im Munde hat. Eine Verschärfung erfährt die Geschichte durch folgende Züge: Dem aus der Schule heimkehrenden Sohn gibt der Vater eine Portion (מנה oben S. 37). Nein, ruft der Ungeratene, ich will von den

süßen Pastillen (פּיצטלין = παστῖλοι), die du im Munde hast! Richtig gibt sie ihm der Vater aus dem Munde[122]. Auch ein anderer, scheinbar nur aggadischer Ausspruch versetzt uns in die Wirklichkeit: Wenn die Kinder aus der Schule entlassen werden (נפטר), wird eine Himmelsstimme vernehmbar, die zu ihnen spricht: Geh, iß in Freuden dein Brot (Kohel. 9,7); der Hauch (הבל) eures Mundes[123] ist von mir aufgenommen worden wie der lieblichste Opferduft. Und wenn Israel aus den Synagogen und Lehrhäusern (בתי מדרשות) sich nach Hause wendet, wird eine Himmelsstimme vernehmbar, die zu ihnen spricht: Gehet, esset in Freuden euer Brot; euer Gebet hat vor mir Erhörung gefunden wie der lieblichste Opferduft[124] — in diesen Sätzen sehen wir nicht nur wieder einmal die Verwandtschaft der Schule mit der Synagoge (oben S. 204), wir sehen in ihnen nicht bloß eine rührende Wertschätzung der Schule, eine ungemeine Zärtlichkeit gegen die Schulkinder, sondern erfahren auch in dankenswerter Weise, daß der Schluß des vormittägigen Schulbesuches zusammenfiel mit dem Schluß des sabbatlichen Gottesdienstes, der um die Mittagszeit erfolgte (oben S. 30), und wir erfahren auch, daß sich dem Schulbesuch die mittägliche Mahlzeit anschloß[125].

292. Ferien. Die Schulzeit währte das ganze Jahr hindurch, so daß es Tage, an denen man müßig war (aram. פנר)[126], nur wenig gab. Als schulfreie Tage gelten die Feste und deren Rüsttage[127], in welchem Belange auch der Neumondstag (vgl. S. 213) zu den Festen zählt, und es kann angenommen werden, daß auch die lebensfreudige Begehung des Purims für den Tag die Schule feiern ließ[128]. Schulfrei waren auch die Fasttage[129]. Doch ruhte an Sabbaten und Festen der Schulbetrieb nicht ganz, denn es wurde nur neues Pensum nicht vorgenommen, hingegen das alte wiederholt (שנה)[130]. Wie man es an Sabbatabenden machte, haben wir oben (S. 210) gesehen.

Im Hochsommer (vgl. S. 214) währte der Unterricht bloß bis zur vierten Stunde des Tages, d. i. von 6—10 Uhr, schwerlich aus einem anderen Grunde, als der großen Hitze wegen, die Lehrer und Schüler erschlaffen machen mußte. Unsere Quellen lassen jedoch diese kürzere Unterrichtszeit bloß in den sogenannten „drei Wochen“, d. i. vom 17. Tammuz bis 9. Ab, ein-

treten, und die Sache wird damit motiviert, daß in diesen in der jüdischen Geschichte unheilvollen Tagen die Kinder beim Verlassen der Schule zur gewohnten Mittagszeit von einem bösen Dämon überfallen werden könnten[131]. In denselben Tagen, so riet eine rabbinische Autorität den Bibellehrern und Mischnalehrern, soll man dem Kinde den Zuchtriemen (ערקא = ערקתא) nicht anlegen (טען)[132], aus Furcht, das Unheil könnte fortschreiten und die Züchtigung zu einem letalen Ausgange führen. Die Furcht vor dem soeben berührten Unheil wird verständlicher, wenn wir bedenken, daß die Kinder nicht selten über Feld und Flur gehen mußten, bis sie nach Hause kamen[133].

Ein unbefugtes Fernbleiben von der Schule wurde, wenn es das Kind tat, mit einer Rüge, wenn es der Lehrer tat, mit seiner Entlassung bestraft[134], es sei denn, daß sie durch Krankheit am Schulbesuch gehindert waren[135]. Auch wegen des geringfügigen Delikts, daß ein Lehrer Pergamentstreifen für die Kinder aus der Thorarolle schnitt, wurde er entlassen (aram. שרא)[136]. Schlechte, unfähige Lehrer sollten entlassen werden, um tüchtige an ihre Stelle zu setzen[137].

293. Lehrer. Bezüglich der Person des Lehrers bestehen einige Vorschriften, welche die Anschauungen der Alten über Schule und Unterricht in ein sehr günstiges Licht stellen. In einem schon wegen der altertümlichen Sprache bemerkenswerten Satze lehrt die Mischna: „Ein lediger Mensch (אדם רווק vgl. S. 203) lehre nicht [als Standesgenosse der] Bibellehrer (סופרים); eine Frau lehre (לְמֵּד) nicht [als Standesgenossin der] Bibellehrer[138], jener nicht, so lautet die spätere Begründung, wegen der Mütter der Kinder, die nämlich zur Schule kommend (S. 211) von ihm begehrt werden könnten, diese nicht, wegen der Väter der Kinder, die wiederum auf die Lehrerin ein begehrliches Auge werfen könnten[139]. Dasselbe Verbot besteht gegen den, der wohl verheiratet ist, aber getrennt von seiner Frau wohnt, ja auch gegen den, der Kinder hat, die aber sich wo anders befinden[140]. Werden auch durch diese Vorschriften in erster Reihe die Geschlechter voneinander fern gehalten, so daß in ihnen bloß ein Sittengesetz zu erblicken ist, so hatten sie in ihren Folgen nebstbei auch das Gute, daß durch sie Personen, die im allgemeinen für Erziehung und für die Behandlung der

Kinder kein Verständnis besitzen, vom Lehramte ausgeschlossen wurden[141]. Denn nicht nur der ledige Mann, sondern auch die im allgemeinen zärtliche Frau, die sogar selber Mutter sein kann, aber eben darum viel geplagt und reizbar ist, bringen die Geduld nicht auf, die zum erfolgreichen Kinderunterricht nötig scheint. Dennoch gab es eine Frau, namens Mirjam (= Maria), die den Beinamen „Erzieherin von Kleinen" (מגדלא דרדקי) führte, sich also als Kinderlehrerin betätigt hatte[142].

Ein Nichtjude, inbegriffen den Samaritaner, war den Juden als Lehrer nicht genehm. Die Vorschrift lautet: „Man darf ihm kein Kind (תינוק) übergeben, daß er es das Buch (ספר) lehre, oder daß er es ein Handwerk (אומנות) lehre, oder daß er sich mit ihm allein befinde" (התייחד)[143]. Der Begriff „Übergeben" (מסר vgl. S. 206) hat namentlich in Verbindung mit dem Handwerk, dem zuliebe der Lehrling Jahre hindurch beim Meister zu leben hatte (Bd. II, S. 256), sicherlich die weitere Bedeutung, daß das Kind das elterliche Haus verläßt und auf lange Zeit mit dem Lehrer eine Lebensgemeinschaft eingeht, was sowohl religiös als sittlich zu den angedeuteten Bedenken und Gefahren Veranlassung gab; es muß darum jene Vorschrift nicht unbedingt auch das Verbot involvieren, einen Heiden als Gemeindelehrer anzustellen, in welchem Falle es der Kinder viele gab und auch eine wirksame Aufsicht ausgeübt werden konnte. In denselben Kreis gehört auch die Bestimmung, wie es mit einem Verfehmten zu halten sei; der Verstoßene (מנודה), so heißt es, darf Mischna lehren (שנה), und sie darf ihm auch gelehrt werden; der Gebannte (מוחרם) darf sie weder lehren, noch wird sie ihm gelehrt, aber er darf sie für sich lernen, damit er sein Lernen (למוד) nicht unterbreche (הפסיק)[144].

Nach dem, was oben (S. 204) von dem freien Wettbewerbe in Sachen der Schule gesagt wurde, konnte es in einem Orte mehrere Lehrer geben, und da hatten die Schüler die freie Wahl, zu dem einen oder zu dem anderen zu gehen. Außerdem empfahl man, nicht bloß zu dem nahen, sondern auch zu dem fernen (רחוק) Lehrer zu gehen, zu jenem allerdings zuerst[145], ein Rat, der namentlich in dem höheren Lehrgange sehr ausgiebig befolgt wurde, denn die Weisenjünger gingen tatsächlich von Lehrer zu Lehrer, von Ort zu Ort, von Babylonien nach

Palästina und umgekehrt (vgl. Bd. II, S. 325). Man sah jedenfalls darauf, bei einem älteren Lehrer zu lernen; ein Fluch, so sagte man, hafte demjenigen an, der als Zwanzigjähriger einen Zehnjährigen benötigt[146]. Denselben Geist atmen zwei Lehren in den „Sprüchen der Väter". Wer als Kind (ילד) lernt, gleicht der auf neues Papier geschriebenen Tinte (vgl. S. 147); wer aber als Alter (זקן) lernt, gleicht der auf verwischtes Papier geschriebenen Tinte. Wer von den Jungen (קטנים) lernt, gleicht dem, der herbe Trauben ißt und Wein, wie er aus der Kelter kommt, trinkt; wer aber von den Alten (זקנים) lernt, gleicht dem, der reife Trauben ißt und alten Wein trinkt[147]. Das Wissen der Jugend (גירסא דינקותא) hielt man für besser als dasjenige, welches man sich erst im Alter aneignete[148]. Hatte man die Wahl zwischen einem Lehrer, der ein ausgebreitetes Wissen (גרים) hatte, aber wenig gründlich (דייק) war, und einem, der weniger Wissen besaß, aber um so gründlicher vorging (סיני opp. עוקר הרים), so wurde, wenn auch nicht allgemein, der Tiefgründige dem Vielwisser vorgezogen[149]. Ganz in demselben Sinne stellte man den pädagogischen Grundsatz auf: Greifst du viel an (תפס), hast du gar nichts ergriffen[150]. Zu dem Schriftverse: „Es ist besser eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und eitlem Sinn" (Ḳohel 4,6), dichtete man folgende Erläuterung: Es ist besser, wer zwei Abschnitte (סדרים) lernt (שנה) und in ihnen auch bewandert (רגיל) ist, als wer Halākhōth lernt, ohne in ihnen bewandert zu sein — da geht sein Wunsch (רעות) nur dahin, ein Halakhist genannt zu werden. In demselben Tone wird getadelt, wer Halākhōth und Auslegungsmethoden lernt, um nur ein Methodologe genannt zu werden; einer, der zu all dem auch noch Talmud lernt, um nur Talmudist (oder Gelehrter בר אולפן) genannt zu werden; einer, der von geraubtem Gute Almosen gibt, um nur Wohltäter genannt zu werden[151], dies alles illustriert an kernigen Sprichwörtern, darunter mit dem Satze: Besser ein gebundener Spatz als hundert freie[152], der die Wertlosigkeit des oberflächlichen Wissens so recht veranschaulicht. Für gleich wertlos hielt man es, wenn man immerfort lernt, ohne auch zu wiederholen (חזר) und so für die Erhaltung des Erworbenen zu sorgen[153]. „Wer Thora lernt, ohne sie zu wiederholen, gleicht dem, der da sät und nicht erntet"[154].

Die verschiedenen Benennungen, die sich nach obigem die Lehrer beizulegen belieben, lassen erkennen, daß es unter ihnen Spezialisten gab, und daß der eine in dem, der andere in jenem exzellieren wollte. Eben infolge der Verschiedenheit des Spezialgebietes der einzelnen Lehrer wird es begreiflich, daß derjenige, der auf ein allseitiges, harmonisches Wissen bedacht war, nicht anders tun konnte, als mehrere Lehrer aufsuchen. Wenn nun einesteils RMeir lehrt: „Wenn du von einem Lehrer (רב) gelernt hast, sprich nicht, ich habe genug, sondern geh zu einem Weisen (חכם) und lerne Thora [weiter]; geh aber nicht zu jedermann, sondern zu dem, der dir von Anfang an nahe (קרוב) ist“[155], und wenn derselbe RMeir es zur Pflicht macht, daß man drei Lehrer im Range eines REliezer, RJosua und RAkiba „bedienen“ (שמש vgl. Bd. II, S. 101) müsse[156], so meint er mit seiner Lehre und mit den von ihm ausdrücklich genannten Gelehrten den Fall, daß einer die ihm nötigen Spezialstudien nur bei mehreren Lehrern anstellen kann; wenn er aber andernteils lehrt: „Wer von einem einzigen Lehrer (רב) Thora lernt, gleicht dem Manne, der, ein einziges Feld besitzend, es zum Teile mit Weizen, zum Teile mit Gerste, wieder zum Teile mit Ölbäumen und schließlich noch mit anderen Bäumen bestellt: ein solcher ist voll des Heiles und Segens; wer aber von zweien und dreien lernt, der gleicht einem, der mehrere [weit voneinander gelegene] Felder besitzt, von denen er eines mit Weizen, das andere mit Gerste, das dritte mit Ölbäumen, das vierte mit anderen Bäumen bestellt: dieser Mann zersplittert sich zwischen seinen Ländereien und sieht kein Heil und keinen Segen“[157], so meint er wohl die Möglichkeit, bei einem besonders hervorragenden Lehrer alle spezialen Wissensfächer zu erlangen, während es sehr wohl denkbar ist, daß man Gefahr läuft, sich zu zersplittern, wenn man verschiedene Lehrer aufsucht[158]. Dies wird auch mit der Forderung ausgedrückt, daß man den Lehrer zu einem ständigen (קבע) machen möge, zu solchem nämlich, bei dem man Bibel, Mischna, Midrasch, Halākhōth, Aggadōth — die bekannten Teile der Traditionslehre — vereint lernen könne[159].

294. Schüler. In einer Betrachtung über die Altersstufen des Menschen heißt es, daß das Kind dem Bibelstudium zugeführt werde mit dem vollendeten fünften, dem Mischnastudium

mit dem zehnten, der Erfüllung der Gebote mit dem dreizehnten, dem Gemarastudium mit dem fünfzehnten, dem Trauhimmel mit dem achtzehnten Jahre[160], für uns hauptsächlich wichtig wegen der Ansetzung des ersten Schulbesuches, dessen Zeit zu erfahren von hohem Interesse ist. Aber nach jener alten Verordnung, die sich an den Namen des Josua bGamla knüpft, beginnt die Schulpflicht mit dem sechsten oder dem siebenten Jahre[161], und wir haben allen Grund, dieser auf dem Verordnungswege gegebenen Altersbestimmung vor jener Betrachtung den Vorzug zu geben. Wenigstens in Babylonien wartete man eine Erstarkung des Kindes ab; Rab, die große Autorität dieses Landes, sprach zu einem Schullehrer: Ein Kind unter sechs Jahren nimm nicht auf (קבל); ein sechsjähriges kannst du aufnehmen und es mästen (mit Thora vollstopfen) wie einen Ochsen (ohne daß es ihm schadet)[162], und auch der bekannte babylonische Amoräer Abaj, der, wie gewöhnlich, im Namen seiner erfahrenen Mutter die hygienischen Regeln gibt, meint: Zu sechs Jahren zur Bibel, zu zehn Jahren zur Mischna, zu dreizehn Jahren zu einem einen vollen Tag währenden Fasten (zum nach Stunden bemessenen Fasten wurde das Kind schon zwei Jahre vorher angehalten); bei einem Mädchen ist das zu zwölf Jahren der Fall[163], und allem Anscheine nach wurde es auch in der Wirklichkeit so gehalten. Ein beherzigenswertes Wort gibt uns den Grund an: „Wer seinen weniger als sechs Jahre alten Sohn in die Schule führt (הכנים o. S. 200), der läuft ihm nach und holt ihn nicht ein“; d. h. das Kind ist noch so sehr dem Spiele ergeben[164], daß es der Schule entläuft, und es nicht möglich ist, es an die Pflicht zu gewöhnen[165]. Dem gewiß volkstümlichen Spruch wurde von manchen die Wendung gegeben: Dem so früh des Lernens Beflissenen eifern die übrigen Schüler (חברים) vergebens nach: sie erreichen ihn nicht. Der Spruch wurde also auch günstig ausgelegt. Allein auch der ersten Version gibt man eine, wie es scheint, fremdartige Bedeutung: Der Vater nährt und pflegt den frühen Studenten umsonst; die Einbuße an Körperkraft ist nicht gut zu machen. Manche nehmen beides in Kauf: er mag immerhin schwach (חליש Bd. I, S. 250) sein, aber dafür ist er gelehrt (גמיר). Andere treffen den Ausgleich: es ist gut früh anzufangen, wenn es sich um ein gesundes (בריא), schlecht, wenn es sich

um ein schwächliches (כחוש) Kind handelt. Auch das Alter von zwölf Jahren bildet einen Einschnitt im Leben des Kindes, indem auf der Synode von Uscha bestimmt wurde, daß sich der Vater mit dem Sohne bis zu dessen zwölften Lebensjahre plagen (לגלגל) müsse (vgl. Bd. II, S. 18), so daß angenommen worden zu sein scheint, daß sich der junge Mann von da an selbst seinen Lebensunterhalt verschaffen könne[166].

Das dreizehnte Lebensjahr, in welchem der Knabe nach obigem das Alter und die Fähigkeit der religiösen Pflichtenerfüllung erreichte (בר מצוה), ein Ziel, auf welches naturgemäß auch die Erziehung und der Unterricht hinarbeiten mußten. kann in diesem den Privataltertümern gewidmeten Buche nicht weiter ins Auge gefaßt werden[167]. Doch bildet das dreizehnte Jahr auch im Schulbesuch eine Grenze. In einer auf Esau und Jakob bezüglichen Dichtung heißt es nämlich. daß die Brüder bis zu ihrem dreizehnten Lebensjahr zusammen in die Schule und aus der Schule gingen; von da an trennten sich ihre Wege: Jakob suchte die Lehrhäuser, Esau die Götzentempel auf — genau so, wie es in der Natur zugeht; wenn nämlich Myrte und Dornstrauch nebeneinander wachsen. da zeigt sich der Unterschied erst zur Zeit der Blüte: jene macht sich durch ihren Duft, dieser durch seine Stacheln bemerkbar[168]. Im Hinblicke darauf wird nun gesagt, daß sich der Vater um seinen Sohn bis zu dessen dreizehntem Jahre bekümmern (לְטַפֵּל vgl. Bd. II, S. 19) muß; von nun an spricht er: Gelobt sei, der mich der Strafe (עונש, d. i. der Verantwortlichkeit) dieses enthoben hat[169]. Auch der bessere Trieb (יצר טוב), so wird behauptet, erwacht in dem Menschen erst zu dreizehn Jahren[170], d. i. durch die Aufnahme in den Verband der Religionspflichtigen; bis dahin, so scheint man anzunehmen, unterliegt der Knabe den bekannten böswilligen Trieben und Streichen des Kindesalters[171]. So kam auch Abraham erst in seinem dreizehnten Lebensjahre zur Erkenntnis der Nichtigkeit der Götter und zur Anerkennung des wahren Gottes[172]. Josephus, der mit nicht geringer Eigenliebe[173] seine überragende Gesetzeskunde schildert, nennt sein vierzehntes Lebensjahr als den Abschluß seiner Jugendstudien[174]; nach dem Evangelium hat der zwölf Jahre alte Jesus ein Wissen bekundet, das die Gelehrten von Jerusalem in Staunen setzte[175].

In Anknüpfung an die Schriftstelle Koheleth 11,9 wird die Zeit, in der man Bibel lernt, ילדות Kindheit, in der man Mischna lernt, ימי בחורות Tage der Jugend genannt, worauf dann das für das Talmudstudium erforderliche Alter des selbständigen Urteils (סברא vgl. S. 232) und des eigenen Sehens folgt[176]. Die „Tage der Jugend“, ausgefüllt mit Talmudstudium, entsprechen offenbar dem Alter von fünfzehn Jahren, welches nach der oben behandelten Betrachtung demselben Studium gewidmet ist. Aber dieselbe Betrachtung hat noch eine viel höhere Altersstufe, nämlich die zu vierzig Jahren, von der sie die Erlangung der Erkenntnis (בינה) aussagt, und das ist auch das Alter, in welchem ein „Schüler“ selbständigen Bescheid (הוראה) geben kann[177]. So alt war auch RAkiba (oben S. 208), als er gewissermaßen zu Verstand kam. Die Zahl 40 tritt im Gange der Studien auch sonst bedeutsam hervor, z. B. in den Lebensjahren des RJochanan bZakkai[178] und in der Zeit der Verheiratung[179].

Die Kleinen, zu denen wir nun wieder zurückkehren, wurden des Morgens von ihren Müttern sorgfältig gewaschen (רחץ)[180] und anständig gekleidet, namentlich mit einem Hemd versehen, wenn sie noch ganz klein, mit einem Kopftuch, wenn sie etwas größer waren[181]. Mittags, bei der Heimkehr aus der Schule (S. 216), wurden sie von der Mutter erwartet und freudig empfangen (קבל vgl. oben S. 43)[182]. Die nun erfolgte Speisung der Kleinen scheint merkwürdigerweise von dem Vater ausgegangen zu sein (oben S. 215); doch mag das auch darin liegen, daß die Frauen nicht an der Tafel zu sitzen pflegten (oben S. 42). Auf dem Heimwege geschah es, daß die Kinder, wie bereits berichtet (oben S. 108), allerlei Spaß und auch Unfug trieben[183].

295. Behandlung der Lehrer und der Schüler. Entsprechend dem hohen Ziele, das sich die Schule steckte, war auch das Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden, die sich ihrer Aufgabe bewußt waren, durchaus würdig, von hohen sittlichen Idealen getragen. Die hohe Achtung für die Person des Lehrers ist ein markanter Zug des altjüdischen Lebens, den wir auch schon bisher oft angetroffen haben (z. B. oben S. 213). Hat man von einem auch nur ein Wort, ein Thema gelernt, so hat man ihn „Rabbi“ (= Lehrer) zu nennen und

zu ehrfürchten[184]. Selbst in der nur das Wichtigste behandelnden, stets äußerst kurz sich ausdrückenden Sammlung der Mischna hat der Satz Platz gefunden, der dem Lehrer vor dem Vater einen gewissen Vorrang einräumt, „denn der Vater ist ihm die Quelle des diesseitigen Lebens, der Lehrer (רב) aber, der ihm Weisheit (חכמה vgl. S. 203) lehrte, verschafft ihm das Leben der zukünftigen Welt", und infolgedessen gilt u. a. die Bestimmung, daß wenn beide, Vater und Lehrer, eine Last tragen, erst die Last des Lehrers und dann erst die des Vaters abgenommen und niedergestellt (הניח vgl. Bd. II, S. 116) werden muß[185]. Des Lehrers Sitz einzunehmen ist verboten; vor ihm muß man aufstehen, beim Gehen muß man ihm zur Linken sein (vgl. oben S. 6), ihn beim Namen rufen, auch in seiner Abwesenheit, ist unstatthaft[186].

Andererseits wird auch dem Lehrer die Respektierung der Ehre (כבוד) des Schülers (תלמיד) eingeschärft[187]. Er konnte sich zwar von ihm bedienen lassen (vgl. Bd. II, S. 101), jedoch nicht in herabwürdigender Weise, indem er sich z. B. von ihm den Schuhriemen nicht lösen lassen durfte, was eine Verrichtung der Sklaven zu sein pflegte[188]. Vom Lehrer wurde gleichsam eine Engelsgeduld gefordert, ein Begriff, der zwar in unseren Quellen fehlt, im wesentlichen jedoch insofern enthalten ist, als gesagt wird: Wenn der Lehrer einem Engel gleich, wird Thora aus seinem Munde gesucht, sonst nicht[189], und mit großem Nachdruck wird gelehrt und an Beispielen dargestellt, daß der Aufbrausende (קפדן) nicht lehren könne[190]. Die Fähigkeit, zu erklären (פרש), muß er in großem Maße besitzen; doch wird den kleinen Schülern der tiefere Sinn eher verhüllt (כבש) als aufgedeckt (גִּלָּה), was erst den Reiferen vorbehalten ist[190a]. Also wurde ihm zur Pflicht gemacht, das Vorgetragene oft zu wiederholen (שנה, הדר aram. אהדורי vgl. S. 219), zumindest viermal, doch auch hundertmal, überhaupt soviel mal, als es in Ansehung des Schülers nötig scheint[191]; der Lehrer muß sich instandsetzen (התקין), muß ferner sein Lernen (תלמוד) in gehörige Ordnung (סדר) bringen, um nicht auszuarten (בעט vgl. S. 12) und den Schülern zu mißfallen[192], und er soll den Lehrstoff in allgemeinen Regeln (כללים) in sich aufnehmen (כנס), denn in Einzelheiten (פרטים) aufgenommen ermüden (יָגַע) sie ihn[193], er muß auch die an ihn ge-

richteten Fragen richtig und liebevoll beantworten[194], wogegen allerdings auch von dem verständigen Schüler eine passende Fragestellung erwartet wurde[195]. Ein unfähiger und unwilliger Schüler wurde nicht aus der Schule entfernt, sondern darin belassen, in der Hoffnung, daß ihn das Beispiel der anderen Schüler aneifern werde. „Wer da liest (קארי = lernt), liest (d. i. ist gut), wer da nicht liest, möge seinem Schulgenossen ein Anschluß (aram. צוותא, d. i. gesellige Verbindung) sein“[196]. Von Schülern, die nicht lernen wollen, ist in folgendem schematischen Satze die Rede: „Wie Wasser, welches sich von Gesicht zu Gesicht wendet, so des Menschen Herz zum Menschen“ (Sprüche 27,19): Es gibt einen Fall, daß der Lehrer lehren will, nicht aber der Schüler lernen; der Schüler will lernen, nicht aber will der Lehrer lehren; jedoch hier (bei der Thora oder bei der Aggada) will (רצה) der Schüler ebenso lernen, wie der Lehrer lehren. Dem ist, was wenigstens den Lehrer betrifft, entgegenzuhalten der berühmte Satz RAḳibas, als ihn die Schüler um Unterweisung angingen: Mehr als das Kalb saugen will, möchte die Kuh säugen (doch diesmal darf ich nicht)[197]. Nach einem allbekannten schönen Satze gibt es in bezug auf Fähigkeiten (מדות) vier Kategorien von Schülern: sie gleichen dem Schwamm, der alles aufnimmt; dem Trichter, der an einer Stelle ein- an der anderen ausläßt; dem Seiher, der den Wein durchlaufen läßt und den Hefensatz behält; dem Sieb, welches das grobe Mehl durchlaufen läßt und das Feinmehl behält (קלט)[198]. Merkwürdig ist der Ausspruch: Man möge sich in die Mischnas versenken (שקע), denn wenn man klopft, wird einem geöffnet, ferner der Ausspruch: Die Mischna ist eine eherne Säule[199], Sätze, aus denen ersichtlich, daß gegenüber der Schwierigkeit auf die Ausdauer appelliert und daß vom Studium eines bestimmten Gegenstandes heilsame Förderung für das ganze Lernen erwartet wurde. Völlig modern mutet uns an die Klage eines Vaters: Ich habe einen kleinen Sohn, der geht in die Schule, aber ich habe kein Vergnügen (הנייה) an ihm[200].

Die körperliche Züchtigung der unfolgsamen Schüler konnte nicht vermieden werden. Der oft genannte Rab gab dem ebenfalls recht gut bekannten Schullehrer RSamuel bŠilath den Rat: Wenn du ein Kind schlägst (מחי), schlage es nur mit den Riemen

(ערקתא vgl. S. 217) der Schuhe[201]. Damit scheint eine wirksame und dennoch ungefährliche Züchtigung gemeint zu sein. Zwar ist in der Mischna der Satz enthalten, daß das vom Gesetz auf die unbeabsichtigte Menschentötung gesetzte Exil nicht zu erfolgen habe, wenn das Unglück eintrat während der Vater den Sohn schlug (הכה) oder der Lehrer den Schüler züchtigte (רדה)[202], aber das dürfte nur akademische Erörterung sein, der die Wirklichkeit abgeht. Zum wirklichen Leben gehört nur, daß der Lehrer gleich mit dem Riemen (רצועה) in der Hand in die Schule tritt und davon auch Gebrauch macht, so daß das Kind, das täglich geprügelt (לקה vgl. Bd. II, S. 19 und 95) zu werden pflegte, schon von Anfang an sich darob ängstigte (דאג)[203]. Man fand es auch nötig auszusprechen, daß man nicht mit dem Stock (מקל) und nicht mit Waffen (כלי זיין) in das Lehrhaus gehe[204]. Das kam aber immerhin vor, wie wir es z. B. beim Streite der Šammaiten mit den Hilleliten lesen[205]. So wie in jenem Streite die Parteien sich gegenseitig erzürnten (הקניט), was bei den scharfen Diskussionen, die in den Lehrhäusern geführt wurden, nicht ausbleiben konnte[206], so finden wir auch oft, daß der Schüler den Lehrer kränkte (הקניט) und ihm, wie man sich ausdrückte, das Gesicht „anbrennen" (הקדיח vgl. Bd. I, S. 120) ließ[207]. So war denn der Schüler in den meisten Fällen selbst schuld daran, wenn er teils um der Disziplin, teils um des Lernens willen gepeitscht wurde (התרצע)[208]. Nur zu arg sollte sich der Lehrer an dem Kinde nicht vergreifen (פשע), und ein Lehrer, der das getan hatte, wurde abgesetzt (vgl. S. 217), allerdings auch wieder aufgenommen (aram. אהדר), weil es sich herausstellte, daß an Gründlichkeit (S. 219) seinesgleichen sich nicht fand[209]. Eine Magd aus dem Patriarchenhause mußte einmal sehen, wie ein Kind von dem Lehrer mehr als gebührlich geschlagen (מחי vgl. oben) wurde; in ihrer Entrüstung sprach sie den Bann über den Unhold aus, und die Rabbinen bedeuteten dem Lehrer, daß er sich um diesen Bann zu kümmern habe[210]. Diese, nach den vielen Beispielen zu urteilen, unzertrennliche Seite des altjüdischen Schullebens wird von der Aggada einmal aufs politische Leben angewendet: Wenn ein Kind schlimm ist (סרח) und mit dem Riemen geprügelt wurde, so hat man ihm nur den Riemen zu erwähnen (הזכיר), um es schrecken zu machen (הפחיד): so war

Amalek (Prototyp Roms) der Zuchtriemen Israels[211]. Was Wunder, wenn die eingeschüchterten Jungen manchmal der Schule entflohen (ברח)[212] und sogar Selbstmord verübten[213]. Mit Recht wurde man also davor gewarnt, eine unmäßige Furcht (אימה) vor sich unter den Hausleuten zu verbreiten[214], u. zw. der Lehrer ebenso wie der Vater.

296. Lautes Lernen. In dem lärmenden Orient scheint auch der Schulbetrieb etwas lebhafter zugegangen zu sein, wie in den westlichen Ländern, und es scheint, daß unsere Alten dem lauten Lernen und dem dadurch charakterisierten Wesen ihrer Schule einen besonderen Wert beimaßen. Der große Lehrer Samuel riet dem gleichfalls großen RJuda: Du Scharfsinniger (שיננא), geöffneten Mundes lies Bibel, geöffneten Mundes lerne Mischna, damit das Gelernte dir verbleibe (התקיים) und dir das Leben verlängere, denn so heißt es (Prov 4,22) „denn sie bedeuten Leben ihren Erbringern, Heilung ihrem ganzen Leibe“ — lies nicht „den Erbringern“, sondern den mit dem Munde „Herausbringern“ (הוציא בפה)[215]. Ein Schüler des REliezer bJakob, so heißt es weiter, der in seinem ganzen Lernen (תלמוד) aufs beste bewandert (מבהר) war, erkrankte einmal und vergaß (שכח) sein ganzes Lernen; dies passierte ihm nur, weil er es mit dem Munde nicht ausgesprochen (אמר מפה) hatte[216]. Schon in diesem Berichte gibt sich eine fast mystische Betrachtungsweise des Wertes des lauten Lernens kund, noch mehr aber in dem folgenden Gedankengang: Die Nationen beklagen sich bei dem heidnischen Philosophen Oinomaos aus Gadara (2. Jahrh.), daß sie den Israeliten nicht beikommen könnten; darauf jener: Gehet und beobachtet ihre Synagogen und Lehrhäuser; solange ihr dort Kinder findet, die mit ihrer Stimme zwitschern (צפצף בקול)[217], könnt ihr ihnen nicht beikommen, denn ihr [himmlischer] Vater hat es ihnen versprochen (Genes 27,22): Solange Jakobs Stimme in den Synagogen und Lehrhäusern zwitschert, gibt es keine Hände Esaus[218]. Ein Analogon haben wir an der Hochhaltung des Hauches (הבל vgl. S. 216), der dem Munde der Kleinen entströmt: „nicht ist gleich der Hauch, an den sich Sünde heftet, dem Hauche, der frei ist von Sünde“[219]. Die Kehrseite ist das Betragen derjenigen Schullehrer, „die den Ewigen nicht anrufen“ (קרא), d. i. der Schlaffen und Nachlässigen, von denen das Wort

gilt: Verflucht, wer das Werk des Ewigen betrügerisch verrichtet[220].

So hört man denn aus der jüdischen Schule tatsächlich ein „Zwitschern", einen Chor von frischen Kinderstimmen heraus, die auch in den Straßen vernehmlich waren. Nicht genug, daß der Lehrer den Schüler mit lauter Stimme lesen ließ (הקרא)[221], so war beim Gebete[222] und namentlich beim Rezitieren des Hallels auch noch ein förmlicher Chor erzielt worden (vgl. S. 77), bei dem es Strophen (ענין) und Responsorien (Verb ענה) gab[223]. Berurja, die gelehrte Frau des RMeir, hat auch noch einen höheren Lehrbeflissenen getadelt, als sie wahrnahm, daß er die Stimme beim Lernen nicht erhob; sie verlangte, daß die Thora gleichsam mit allen 248 Gliedern des Körpers vorgetragen (ערך) werde. Der Schüler eines anderen Rabbis, der stille (לחש) zu lernen pflegte, büßte sein Lernen durch Vergessen ein[224].

So richtig auch vom pädagogischen Standpunkte sowohl das laute Lernen als der Chorgesang der Schulkinder ist[225], so war beides unseren Alten mehr als ein bloßes Schulmittel: der Inhalt der von den Kindern laut zitierten Schriftstellen, die sie zufällig vernehmen konnten, war ihnen eine höhere Offenbarung, eine Art Weissagung (נבואה)[226], auf die sie begierig horchten. Wenn man einen Entschluß fassen mußte, in welchem man sich bestärken lassen wollte, nahm der eine seine Zuflucht zu einer Bibelrolle, die er aufs Geratewohl aufschlug, der andere zu einem Kinde, das ihm gleichsam als Orakel seinen gerade als Pensum dienenden Bibelvers aufsagte[227]. Es gibt Fälle, daß die Rabbinen ihre aggadischen Bemerkungen an Schriftverse anknüpften, die sie, an Synagogen vorbeigehend, aus dem Munde der Schuljugend vernommen hatten[228]. In diesem Sinne finden wir sehr oft die Anrede an das Kind: Sag' mir deinen Bibelvers (פסוק) her![229] Wir illustrieren die Anwendung als Orakel an einem Beispiel. RJochanan und RSimeon bLaḳis (in Palästina) hätten gern das Antlitz Samuels (in Babylonien) gesehen, d. h. sie waren entschlossen, die Reise zu dem großen Lehrer anzutreten. Vorher jedoch sagten sie: Wir wollen einer Himmelsstimme (בת קול) nachgehen. So gingen sie also an dem Lehrhaus (aram. סדרא) vorüber, aus dem sie die Stimme der Kinder (טליא) hörten:

„Und Samuel war gestorben“ (I Sam 28,3); das nahmen sie als Omen (סימן Verb סיים), und wirklich war es so. Ihre Reise unterblieb nun natürlich[230]. Ein anderer Fall: Bar-Kappara ging in eine Landgemeinde; bei seinem Einzug verletzte er sich den Finger. Weitergehend hörte er die Stimme der Kinder: „Kam er allein, geht er allein aus“ (Exod 21,4); da sagte er: Es scheint, daß ich mit dieser einzigen Verletzung (הנחה) davonkommen werde[231]. Die Griechen hatten etwas Derartiges in ihrem κληδών; sie verstanden darunter eine Vorbedeutung, die in einem Worte, einer Rede oder einem Laute liegt[232].

297. Gewöhnung. Ein Hauptmittel der Erziehung war bei den Juden zu allen Zeiten die Gewöhnung oder Anleitung (חנוך) des elterlichen Hauses. Sobald das Kind sprechen kann, so hören wir, soll es vom Vater (vgl. S. 197) hebräisch zu sprechen gelehrt werden[233]. In den Synagogen wurde es frühzeitig zum Nachsprechen des Amens verhalten[234]. Im Levitenchore zu Jerusalem wirkten auch Kinder mit (oben S. 80). Daß die Kinder noch vor ihrer *Bar Mizva* (oben S. 222) ans Fasten gewöhnt wurden, haben wir gelegentlich schon berührt (S. 221). Wie jenes Mitwirken im Chor wird auch die Anleitung im Fasten den edeln Geschlechtern zu Jerusalem zugeschrieben. Es war nämlich „ein guter Brauch“ zu Jerusalem, die unmündigen Söhne und Töchter am großen Fasttage (des Versöhnungstages) schon in ihrem elften Lebensjahre teilweise fasten zu lassen, um es zu zwölf Jahren voll auszuführen (השלים); hernach (zu dreizehn Jahren) lud der Vater den Sohn auf, brachte ihn zu irgendeinem Alten (זקן), auf daß ihn dieser segne, stärke und für ihn bete, daß er zur Thora und zu guten Taten heranwachse. So auch, wenn jemand, auf dem Lande wohnend, wußte, daß in der Stadt ein Mann wohne größer als er, machte er sich von seinem Orte auf, pilgerte zu ihm hin, verneigte sich vor ihm, damit er für ihn (für den Sohn) bete — ein Beweis, daß die Israeliten schön, ihre Taten schön und ihr Herz gen Himmel gerichtet. Auch ließen sie ihre kleinen Söhne nicht hinter sich zurück, sondern führten sie (הוליך) in die Synagogen, um sie zur Pflichterfüllung anzuspornen (זרז)[235]. Letzteres, das Anspornen, ist ein bekannter, viel angewandter Begriff des talmudischen Schrifttums und wird vermöge der Natur der Sache vornehmlich auf Kinder bezogen;

man spricht z. B. von einem eifrigen Sohn (בן זריז)[236] und vermerkt es übel, daß einmal ausnahmsweise sich die Mädchen eifrig, die Knaben lässig (שפל) zeigten[237]. Das Fastengebot kleidet die Halākhā in die Worte: Kinder, die sich ihrer „Zeit“ (פרק, d. i. Pubertät, vgl. Bd. II, S. 23) nähern, werden ein oder zwei Jahre vorher angeleitet (חנך), damit sie in der Pflichtenerfüllung bewandert (רגיל) seien; anders RAkiba: er unterbrach (בטל vgl. S. 214) den Betrieb des Lehrhauses der Kinder wegen, die von ihren Vätern zu speisen waren; Šammai der Alte, der (des Unterschiedes wegen heute, am Fasttage) seinen Sohn bloß mit einer Hand speisen wollte, wurde gezwungen, dies mit beiden Händen zu tun[238]. Auch der Begriff des Anleitens (חנוך) ist ein überaus gebräuchlicher bei den Rabbinen. Es war dies eine Pflicht, die dem Vater oblag, nicht aber der Mutter[239], obzwar in Wirklichkeit sich in der Erziehung auch die Frau betätigte[240]. Am ersten Pesachabend, an welchem es ein langes Ritual gibt (vgl. S. 58), werden an die Kinder Sangen und Nüsse verteilt, damit sie nicht einschlafen und nach dem Charakter des Festes fragen (שאל), und wieder ist es RAkiba, von dem die Ausübung dieser Sitte berichtet wird, der sich also auch in diesem Belange als großer Kinderfreund erwies[241]. Die ganze naive Veranstaltung des *Seders* an jenem Abend scheint nichts anderes zu sein, als ein den Kindern gegebener Anschauungsunterricht von der Geschichte des Auszuges aus Ägypten.

298. Lehrstoff. In der Schule wurde, wie schon der Name בית הספר „Haus des Buches“ (S. 204) besagt, in erster Reihe und hauptsächlich Bibel gelehrt. Mit diesem einen Gegenstande lernte der Knabe die Religion, die Sprache und die Geschichte seines Volkes. Ein höheres Ziel hat sich die Volksschule gar nicht gesteckt, so daß die jüdische Volksschule eine völlig nationale Lehrstätte blieb. So stand auch in Griechenland und selbst in Rom Homer im Mittelpunkte des Unterrichts, höchstens daß in Rom nur noch das Zwölftafelgesetz auswendig gelernt wurde. Nur noch das Schreiben lernte der Knabe von allem Anfang an (oben S. 158). Es ist unberechtigte Glorifizierung der alten jüdischen Schule, wenn manche außer Lesen und Schreiben noch Rechnen, Geschichte, Länder- und Völkerkunde, fremde Sprachen (d. i. wohl Griechisch, s. oben S. 203), Gesang,

Musik, Naturwissenschaften (z. B. Sternkunde), Zeichnen, Gymnastik (vgl. S. 113) u. dgl. m. in ihr gelehrt werden lassen[242]. Weitgehende Kenntnisse auf allen diesen Gebieten besaßen die talmudischen Autoritäten allerdings, wie am besten der Inhalt dieses Buches beweist, aber sie erwarben sie nicht in der Schule, am allerwenigsten in der Volksschule, sondern draußen im praktischen Leben, als Männer, die mit arbeitsamen Händen und hellsehenden Augen die Welt durchschritten.

Der Volksschule schloß sich, wie bereits oft gezeigt worden (S. 204), die Mischnaschule an, die aber noch immer von Jüngern besucht wurde, die im Kindesalter standen. Auf beiden Stufen und auch noch auf dem späteren, dritten Bildungsgang (S. 221) wurde der gewaltige Lehrstoff auswendig tradiert, was natürlich die Schüler zu angestrengtem Memorieren nötigte. Die außerordentliche Kraft des Gedächtnisses bildet die einzige Gewähr für den Erfolg eines solchen Unterrichts, weshalb denn frühzeitig auf die Stärkung des Gedächtnisses hingearbeitet wurde. Hierin erreichte man Erfolge, die ans Wunderbare grenzen, und der Kirchenvater Hieronymus sah z. B. mit Erstaunen, daß die Juden die trockene Namensliste der biblischen Bücher der Chronik nicht nur in der richtigen Ordnung, sondern auch in umgekehrter Reihenfolge hersagen konnten[243]. Hieraus erklärt sich die von den Rabbinen häufig verhandelte Möglichkeit, daß bekannte Bibelstücke, z. B. das tägliche *Schema*, in umgekehrter Satzfolge (למפרע) rezitiert werden[244]. Zur Stütze des Gedächtnisses bediente man sich gewisser Zeichen (סימנין pl. von σημεῖον), welche den Stoff schlagwortartig oder durch aus den Anfangsbuchstaben (vgl. S. 174) gebildeten Worte und Sätze auf die größte Kürze reduzieren wollten; auch suchte man den Stoff durch sachliche Gruppierung und Zusammenziehen in Zahlenrubriken übersichtlicher zu machen[245]. Das Vergessen (Verb שכח) wurde sehr gefürchtet[246], stark verpönt[247] und als besondere Strafe empfunden[248]; ihm zu entgehen griff man sogar zu abergläubischen Mitteln[249].

299. Lehrgang. Das Prinzip des allmählichen Fortschreitens von Stufe zu Stufe[250] kam schon beim Schreibunterricht zum Ausdruck, indem wir ausdrücklich vernehmen, daß das Kind zuerst die leichten Buchstaben *Jod* und *Vav* (vgl. S. 159) nieder-

schrieb. Wir wissen auch, daß der Lehrer das zu Schreibende im Wachs der Schreibtafel oder auf Papier mit Blei, Rötel usw. vorzeichnete, damit es dann das Kind nachschreibe (S. 159); die Hand des Kindes wurde dabei vom Lehrer geleitet (S. 158), ein Verfahren, das auch in Rom geübt wurde[251]. Beim Vortrag streckten die Schüler den Hals vor (חזר = wenden), um die Worte des Lehrers desto sicherer zu hören (שמע)[252].

Gewisse mechanische Behelfe gab es auch beim Lesen. Zunächst war es geboten, dem Lehrer ins Gesicht zu sehen (vgl. S. 211) und ihm gewissermaßen das Wort vom Munde zu nehmen. In diesem Betracht gibt es eine Art didaktischer Physiognomik, die recht bemerkenswert ist. Das Gesicht (פנים) des Lehrers, so heißt es, zeigt einen anderen Ausdruck, je nach dem Gegenstande, den er unterrichtet; sein Gesicht ist ernst, feierlich oder gar düster, wenn er Bibel, ruhig oder ausdruckslos, wenn er Mischna, heiter, wenn er Talmud, freudig oder lächelnd, wenn er Aggada unterrichtet. Es ergaben sich also ebenso viele Figuren (דמיונות vgl. oben S. 121) von verschiedenen Menschen, gleichsam andeutend, daß jeder Gegenstand einen besonderen Lehrer erfordere (vgl. w. unten). Die „Gesichter" zeigt, nach der Quelle, der Vater, wenn er den Sohn unterrichtet; aber dasselbe gilt natürlich von welchem Lehrer immer[253]. Anderntheils wurde nach der Aufnahmefähigkeit des Schülers nicht viel gefragt, denn sonst hätte sich das Wort: Stopfe ihn (ספא) wie einen Ochsen (S. 221), nicht bilden können. Erst, so sagte man, soll man nur lernen (d. h. in sich aufnehmen, גמר) und dann sichs erklärlich machen (סבר vgl. S. 223). Man lief den Gegenstand durch (aram. רהט) und dachte erst hernach vernunftmäßig darüber nach (עיין בסברא)[254]. Ein würdiger Schüler (תלמיד הגון) trinkt die Worte des Lehrers wie in Durst auf[255], und er muß natürlich auch fleißig (שקוד) sein[256]. Der Lehrer wies mit den Worten: „Öffne deinen Mund" (פתח)[257], „verschließe deinen Mund" (קמץ)[258], Redensarten, von denen möglicherweise die Benennungen der hebräischen Vokale hergenommen sind[259], auf die richtige Mundstellung hin, leitete mit „gewöhne (לַמֵּד) deinen Mund" eine Mahnung zum richtigen Sprechen ein[260], lud mit „komm und höre" (תא שמע) zur Aufmerksamkeit ein, indem er wohl mit „neige dein Ohr" auch auf das betreffende Sinnesorgan hinwies, in welches er, wenn es nottat, hineinschrie, daß

es fast barst (הִבָּקַע), das aber, nach ausdrücklicher Versicherung, auch beruhigt (שְׁבֵר) werden sollte, d. h. nur das zu hören bekommen sollte, was es wirklich vernehmen (שמע), d. i. verstehen kann[261], drang mit „geh und lerne“ (צא ולמד) auf größeren Fleiß[262] und forderte mit „komm und sieh“ (בא וראה) oder mit „geh hinaus und sieh“ (פוק חזי) zum Anschauungsunterricht auf[263], und was sich an dergleichen Redensarten noch in Menge findet.

Nach dem Vorgange der Bibel, in welcher die Lehren stets in Form einer Ansprache des Lehrers an den Schüler gegeben werden, ist auch in den Lehrhäusern der talmudischen Zeit die Lehrweise direkt und unmittelbar, nach welcher also zur Nachachtung die Regeln und Lehren in befehlendem Tone übermittelt werden. Darum die vielen auf das Lernen bezüglichen Regeln in imperativer Form in unserem Schrifttum, z. B. „wisse“, „du mußt wissen“ (דע)[264], „stelle den Schriftvers um (סרס) und deute (דרש) ihn“[265], „forsche nach (דוק) und du wirst finden“[266], „geh (כלך) auf diesem Wege“[267] usw. Wir ahnen mithin, wie dramatisch lebhaft es in der Schule zugegangen sein muß. Die stereotype Ansprache der Schüler an den Lehrer lautete: „Unser Lehrer (רבנו) lehre uns!“[268], worauf der Lehrer etwa mit „Kommet, ich will euch lehren“ antwortete[269]. Den Disput fing irgendein Genosse mit: „Ich deduziere“ (הריני דן) an[270], und gab man ihm recht oder glaubte er im Rechte zu sein, sprach er: „Ich habe richtig deduziert“ (זכיתי לדון)[271]. War dem einen der Disputierenden die Geduld ausgegangen, sprach er pathetisch: „Lasset mich“ (הניחו לי)[272] und verließ das Lehrhaus[273], was die übrigen nicht hinderte, den Disput fortzusetzen. Fragen und Antworten wechselten ab (vgl. S. 225)[274], und durch sie entspann sich bald eine Diskussion, die viel dazu beitrug, den Geist der Jünger zu schärfen (חדד)[275]. Das stete Spiel von Fragen und Antworten in der Schule (דקדוק חברים = Forschung der Genossen, פלפול התלמידים = Disput der Schüler) veranlaßte einen Lehrer auszurufen: Viel habe ich gelernt von meinen Lehrern, mehr von meinen Genossen, am meisten von meinen Schülern[276]. Man kann dies die heuristische Methode nennen. Einem, der „den Mund nicht auftun“ konnte (vgl. den Ausdruck פתחון פה Öffnung des Mundes), oder auch, wie der Ausdruck lautet, der nicht

fragen (שאל) konnte, wurde der Mund eigens geöffnet (פתח), d. i. die Frage ihm in den Mund gelegt[277], oder es wurde mit der Formel „was meinst du" (מה דעתך)[278] die sokratische Lehrmethode bei ihm angewendet. Wir finden auch die Bell-Lancastersche Methode vorgebildet in dem Verfahren R Chijjas (vgl. S. 202), der je ein Buch der Thora je einen von fünf Knaben lehrte, dem er die Pflicht auferlegte, nun das Gelernte die übrigen vier Knaben zu lehren; so machte er es mit allen fünf Büchern der Thora, und so auch mit den sechs Ordnungen der Mischna, die er mit gleicher Lehrmethode und gleicher Verpflichtung je einen von sechs Knaben lehrte, und da er das an verschiedenen Orten tat, so ermöglichte er einen umfassenden Jugendunterricht auch ohne Schule und ohne Lehrer[279].

Es durften übrigens unter einem Lehrer nur fünfundzwanzig Schüler zu einer Gruppe vereinigt werden; war diese Zahl erreicht, mußte für die restliche Schülerzahl ein Hilfslehrer angestellt werden, in welcher Eigenschaft jedoch auch ein Vorzugsschüler der Klasse, den man nach dem ihm eingeräumten Sitz den Bankvorstand (ריש דוכנא) nannte, fungieren konnte[280]. Dem gegenüber hieß vielleicht derjenige Lehrer, dem mehrere Lehrer unterstanden, der Stadtlehrer (סופר מתא). Bei fünfzig Schülern mußte ein zweiter Hauptlehrer angestellt werden. Diese Maßregel mußte in dem kinderreichen Palästina[281] mit seinen stark bevölkerten Ortschaften[282], die wahrscheinlich die Kinder in hellen Haufen zur Schule sandten, besonders zustatten kommen. Als des Lehrers Gehilfen kann man übrigens auch den Synagogenaufseher (חזן) ansehen, der wohl über die äußere Disziplin wachte[283]. Man lernte (לָמַד) auch gleich mit der Absicht und dem festen Vorsatz, auch seinerseits zu lehren (לִמֵּד); es gibt, so sagte man, keine größere Nichtigkeit (הבל), als wenn jemand lernt ohne zu lehren[284], und in das tägliche Gebet wurde aufgenommen die Bitte, von Gott gewürdigt zu werden, zu lernen, zu lehren, zu behüten und auszuführen alle Worte der Thora[285]. Hauptsache ist überhaupt nicht das theoretische Lernen oder die Forschung (תלמוד, למוד, מדרש), sondern die Umsetzung in Tat (מעשה) oder die Ausführung[286], und demgemäß wurde gefordert, daß zur Lehre (תורה) sich die praktische Betätigung im Gewerbe (דרך ארץ) paare[287]. Man will sogar dekretieren, daß

der Lehrer nur dann Anspruch auf Lohn habe, wenn der Schüler in die Lage kommt, weiter zu lehren[288].

Der Unterricht hatte in kurzer Fassung (דרך קצרה) zu erfolgen[289], jede Weitschweifigkeit sollte gemieden werden[290]. Dazu gehörte auch die feste, sichere Sprache; „wenn dich jemand betreffs einer Lehre fragt, so antworte ihm nicht stammelnd (גמגם), sondern sage es ihm sofort“, lautet die daraufbezügliche Forderung[291]. Mit der Zunge stottern wurde den Lehrern übelgenommen[292]. Es gab Lehrer, die den Vortrag mit irgendeinem Scherzworte begannen, um die Hörer in eine freudige Stimmung zu versetzen und ihr Interesse wach zu halten[293]. Von einem Lehrer hören wir, daß er Honig bereitzuhalten pflegte, um dadurch den Anfängern den Schulbesuch verlockend zu machen[294].

Der Unterricht in der Bibel wurde von alters her mit dem 3. Buche Mosis, mit Levitikus, dem Priestergesetze, begonnen. Schon im 3. Jh. konnte man diesen Brauch nicht anders als homiletisch begründen: „Die Opfer — von denen in jenem Buche hauptsächlich die Rede ist — sind rein (טהור) und die Kinder sind rein (vgl. S. 227); es mögen kommen die Reinen und sich befassen mit dem, was rein ist“[295]. Der geschichtliche Hergang ist wohl der, daß ehemals den Schulunterricht insbesondere die priesterlichen Kinder genossen, denen zu allererst die für sie besonders wichtigen Opfersatzungen übermittelt wurden[296]. Sicher ist, daß im 4. Jh. das dritte Buch als erstes oder wenigstens als eines der ersten Bücher gelehrt wurde[297].

Wir wissen bereits, daß aufänglich dem Kinde bloß eine Leserolle in die Hand gegeben wurde (S. 209). Die Quelle, die das angibt, fährt dann fort: Dann las das Kind im „Buche“ [der Thora], dann in den Propheten, dann in den Hagiographen; war es mit der schriftlichen Lehre (מקרא) fertig (גמר), lernte (שנה) es den Talmud (d. i. die mündliche Lehre, die Mischna), dann die Hălākhōth und endlich die Aggādōth[298]. Diesen Studiengang müssen wir als den typischen anerkennen, denn nicht nur kommen die beiden Hauptzweige des Unterrichts, schriftliche und mündliche Lehre, darin zum Ausdrucke, was schon darum auf Wirklichkeit beruhen muß, weil es der Gliederung der Schule entspricht (S. 231), sondern es wird auch in der Angabe der Reihenfolge der Gegenstände allen

Voraussetzungen einer vernünftigen Pädagogik Rechnung getragen, vor allem darin, daß der Pentateuch natürlich den anderen beiden Teilen der Bibel vorangeht, dann auch darin, daß in den Zweigen der Traditionsliteratur (vgl. S. 219) den minder wichtigen Aggādōth der letzte Platz gegeben wird. Das Prinzip ist in diesem Falle nicht das Fortschreiten vom Leichten zum Schweren (vgl. S. 231), da die Halākhōth entschieden schwieriger sind als die Aggādōth, vielmehr sind diese für das reifere Alter vorbehalten worden, weil sie selbständige Inventionen darstellen; vielleicht auch darum, weil ein Teil davon, z. B. die auf die Weltschöpfung und auf den himmlischen Thronwagen bezüglichen Spekulationen, einen völlig ausgereiften Empfänger voraussetzten[299]. Zu bemerken ist noch, daß innerhalb der Hagiographen den liturgischen Psalmen und den Sprüchen Salomos wohl eine besondere Wichtigkeit zuzuerkennen sein wird. Einst, so wird erzählt, waren die Schüler R. Judas II. kontrovers darüber, ob die Psalmen oder die Sprüche vorgenommen werden sollten, und als man sich endlich für die Psalmen entschied und davon auch schon einiges gelesen wurde, ließ sie der Rabbi fallen, bemerkend, man solle nur das lernen, woran das Herz Lust hat (חפץ)[300].

300. Bildungsstufe. Fragen wir nun nach dem Bildungsgrad, den die jüdische Jugend bei dem geschilderten Lehrgange und bei den uns bekannt gewordenen pädagogischen Anschauungen erreicht haben mag, so kann die Antwort nur günstig lauten und das Zeugnis enthalten, daß es die Juden des talmudischen Zeitalters zu einer hohen Bildungsstufe gebracht haben. Allerdings war diese Bildung eine einseitige, da nur die Bibel und die rabbinische Tradition gelehrt und gelernt wurde, aber es war ein Wissen, das für die ethischen Aufgaben des Lebens und für die Charakterbildung völlig ausreichte. Was namentlich den Umstand betrifft, daß die Bildung, in diesem Falle also die Kenntnis der Bibel, auch in die breiten Schichten des Volkes drang, dürfte das Volk der Juden auf eine Stufe erheben, die im ganzen Altertum und vielleicht heute noch unerreicht dasteht Es soll darum nicht verkannt werden, daß es gleichwohl große Massen des Volkes gab, die von Wissen und Bildung unberührt geblieben sind, Massen, die namentlich den Rabbinen und ihren

Bestrebungen feindlich gegenüberstanden (vgl. Bd. II, S. 32). Aber ebenso unverkennbar ist es, daß es in diesem Belange immer besser wurde, indem das rabbinische Wesen unaufhaltsam im Volke vordrang: dies selbst ein ehrendes Zeugnis für die Bildungsfähigkeit der Massen und für den gesunden Sinn einer Gesellschaft, welche die Handhaben dazu schuf. Wie muß das Volk mit den Bibeltexten vertraut gewesen sein, wenn ihm jene gottesdienstlichen Vorträge geboten werden konnten, von denen in der rabbinischen Literatur eine solch reiche Auswahl auf uns gekommen ist![301] Namentlich scheint in Babylonien ein prinzipieller Gegensatz zwischen Rabbinen und dem Volke des Landes (עם הארץ) schon längst nicht bestanden zu haben; hier waren die Rabbinen die unbestrittenen Lehrer, Richter und Führer des Volkes. Galt es schon als eine überaus verdienstliche Tat, den Sohn des Genossen (חבר vgl. S. 19) Thora zu lehren, so wurde es überschwenglich gelobt, wenn man dieselbe Wohltat dem Sohn des Mannes vom Volke (בן עם הארץ) angedeihen ließ[302], und mit richtigem Verständnis der Kulturerscheinung wurde behauptet, daß, sobald sich in einer Familie die Kenntnis der Thora durch drei Generationen behauptet, sie von ihr nicht mehr weiche (פסק), die Thora vielmehr stets ihre Herberge (אכסניא vgl. Bd. II, S. 328) aufsuche[303], und ebenso wichtig ist die Behauptung, daß ein *ʿAm ha-ʾArez* der ist, der Söhne hat und sie nicht in Thora unterrichtet[304]. Wahrhaft arm, so heißt es, ist nur der, dem Wissen fehlt[305].

Wenn vollends eine Gesellschaft gekennzeichnet wird durch die Art und Weise, wie sie über das Schulwesen denkt, wie sie ihre Lehrer und geistigen Führer behandelt und wie sie sich überhaupt zum Wissen stellt, so darf der jüdischen Gesellschaft der talmudischen Zeit der höchste Grad der Zivilisation zuerkannt werden. Denn man hatte von der Wichtigkeit der Gotteserkenntnis und von allem, was dazu führt, eine gar hohe Meinung, und die Träger der Gotteslehre standen auf einem hohen Piedestal, den das Volk mit Ehrfurcht umstand. Anders als alle zum Zwecke des Lebensunterhalts ausgeübten Berufe, soll der Beruf auch des kleinsten Bibellehrers frei von jeder materiellen Entlohnung sein; hehr und erhaben, wie der Gegenstand seiner Arbeit, soll auch der

Lehrer hoch dastehen über allen Berufen, soll mit seiner Arbeit nur göttliche Ziele verfolgen, er selbst mit seiner Person sittlich über den Alltag hervorragen, die Arbeit des Himmels in Treue und Würde verrichten[306]. Danach wurde er auch in der Gesellschaft eingeschätzt[307]; in der Frage der Eheverbindung, in welcher die Standesverhältnisse so genau erwogen wurden, rangiert die Tochter des Schullehrers nach derjenigen des Schriftgelehrten, des Großen der Zeit, des Synagogenvorstehers und des Armenvaters (s. Bd. II, S. 32), derjenigen Männer, die sich im Volke des höchstens Ansehens zu erfreuen hatten (vgl. oben S. 67), zu denen also auch der Lehrer gehörte[308], und wir wissen auch (oben S. 50), wie der Lehrer mit Vorliebe zum Vormund von minderjährigen Kindern bestellt zu werden pflegte. Nur bei der überaus großen Hochschätzung des Lehrers ist es begreiflich, daß man sich Gott selbst als Kinderlehrer vorstellte[309], und daß vor dem Volke wie folgt gepredigt wurde: Komm' und sieh, daß Gottes Eigenschaften anders sind als die eines Menschen: ein König kann nicht heute Krieg führen und morgen ein Schreiber oder ein Kinderlehrer sein; aber Gott zeigte sich am Schilfmeere als Kriegsheld und auf dem Sinai lehrte er die Thora seinen Kindern[310].

Doch sind es nicht bloß Erwägungen allgemeiner Art, die uns zu der Erkenntnis des vollen Erfolges der altjüdischen Erziehung führen, sondern eine Reihe von positiven Daten. Nach unserem bisherigen Verfahren, daß wir nur das wiedergeben, was sich in den Quellen findet, wollen wir auch hier die Quellen reden lassen. Da stoßen wir auf Bemerkungen wie „die Rabbinen sagten dem RJosua bLevi, es kommen derzeit Kinder (aram. דרדקי) ins Lehrhaus und sprechen Dinge, wie sie selbst in den Tagen des Josua bin Nun nicht gesagt worden sind“[311], oder „man hat untersucht von Dan bis Ber-Seba und hat von Gebeth bis Antipatris keinen Unwissenden (עם הארץ) gefunden, wie man auch weder Knaben noch Mädchen, weder Mann noch Frau, gefunden hat, die in den Gesetzen von Rein und Unrein nicht bewandert (בקי) gewesen wären“[312]. Diesem Urteil entspricht auch die in unseren Quellen häufig angewandte Bemerkung: Das oder jenes wissen ja selbst die Schulkinder[313], womit halakhisch ungeübten Weisenjüngern

ihre Unwissenheit vorgehalten wird. Nächstdem gilt es in den wichtigsten halakhischen Verhandlungen für ausgemacht, daß minderjährige Knaben in der Synagoge pentateuchische und prophetische Abschnitte vorlesen und in die aramäische Volkssprache, in das sogenannte Targum, übersetzen können[314]. Die Tragweite dieser Erscheinung ist nicht zu unterschätzen, handelt es sich doch um das öffentliche Vorlesen in der Synagoge, das sehr viel Gewandtheit erforderte, wenn es für korrekt angesehen werden sollte.

Und soeben hatten wir einen Satz, in welchem auch der religiösen Bildung der kleinen Mädchen und der Frauen rühmend gedacht wurde. Damit ist nun ein wichtiger Gesichtspunkt für die Beurteilung des Wissens jener Zeit gegeben, denn die Bildung der Frau kennzeichnet am besten, wie in einer Gesellschaft Erziehung und Unterricht gehandhabt wird. Von einer Frauenerziehung hören wir allerdings sehr wenig[315], und sicher ist es, daß die Mädchen die öffentliche Schule nicht besuchten, besteht doch sogar eine Art Verbot, Mädchen in die Thora einzuweihen und darin zu unterrichten[316], aber dennoch gab es in der damaligen Zeit gelehrte Frauen — diesen Ausdruck (אתתא ילִיפה) gab es wirklich[317] (Berurja oben S. 228, Jaltha, die Frau des RNachman, s. Bd. II, S. 17) — und es liegt wohl nur an der Beschaffenheit unserer Quellen, daß wir von ihnen so wenig wissen. Die Töchter, so lehrt ein palästinischer Rabbi, darf man Griechisch (vgl. S. 230) lernen lassen, weil es ein Schmuck für sie ist[318]. Entgegen den modernen Anschauungen vertreten die Rabbinen die Anschauung, daß das Weib mit mehr Intelligenz (בינה vgl. S. 223) begabt sei als der Mann[319], was aber vielleicht nur auf die frühere Reife des Verstandes zu beziehen ist[320]. Dieses sehr interessante Thema läßt sich an der Hand der Quellen nicht weiter verfolgen.

Anmerkungen.

IX. Geselligkeit.

[1] Aristoteles, Polit. 1,2; s. BÜCHMANN, Geflüg. Worte, 21. Aufl. S. 397.

[2] Dies erhellt aus den ausdrücklichen Angaben im Traktat *Derekh ʿErez*, in denen die besprochenen Anstandsregeln und Sitten den Schriftgelehrten zugewiesen werden; so z. B. zu Beginne des Derekh EZ (= *Erez Zuta* im Unterschiede von R = *Rabba*) דרכן של תלמידי חכמים (dagegen auch דרכן של בני אדם Derekh ER 11 g. E.), ib. 4 Anf. תלמידי חכמים נאים בחבורה, ib. 5 Anf. מי שהוא ת"ח לא יאכל מעומד כו'. Mehr s. in meinem Artikel *Le Traité Talmudique* „Dérech Ereç" in REJ 36,27—46 205—221 und 37,45—64, wie auch in meiner Schrift *Talmudi Életszabályok*, Budapest 1896 (ungarische Übersetzung der beiden vorhin genannten Traktate). Die meisten Punkte dieser deuterokanonischen Traktate lassen sich bekanntlich auch in den übrigen Teilen des Talmud nachweisen, so daß auch bei Anführungen aus Derekh E ein echter talmudischer Stoff vorliegt.

[3] Oft Wendungen wie וילמדו כל אדם ד"א מן המקום Derekh ER 5. Ib. 3 nach LA des RE Wilna אורחות חיים (vgl. bBerakh 28 b, ib. 62 b אורח ארעא). Oft מנהגו של עולם namentlich im Midrasch, oder בנוהג שבעולם z. B. in Pesikta R c. 21 p. 100 b (wo der frühere Satz יש לך ללמוד מדרך הארץ lautet). Wie man מילי דעלמא sagte (bPesach 113 a, bBerakh 7 b, bSabb 33 b), so auch מילי דד"א (Kalla ed. Coronel 11 b, ed. Wilnaer Talmud fol. 53 d). S. nächste A.

[4] Derekh ER 7 RAkiba לבדוק אתכם אם יש בידכם דרך ארץ אם לאו, mehr s. in REJ 36,210. Zu achten auf den Ausdruck בקי בד"א bGitt 70 a. MKidd 1 E. (b 40 b) וכל שאינו . . . בד"א (vgl. ʾAboth RN β c. 35, REJ 36,38 und s. auch Lev R 9,3; ד"א danach „Anstand", und nicht „praktische Arbeit", wie A. PERLS in Magyar Izrael 3,170 will); ישוב der Mischna entspricht dem gr. οἰκουμένη = bewohnte Erde. Derekh EZ 3 Anf. חשוב מעשיך בדרך ארץ, vgl. Hălākhōth Gĕdōl. ed. Berlin p. 649, Kalla ed. Cor. c. 3 p. 11 a לדרך ארץ, was vielleicht richtiger ist. Textwort דרך ארץ lautet in Trg Ps-Jon Gen 19,31 כאורח כל ארעא, aber im Fragmenten-Trg כנימוס כל ארעא. Wichtig Gen R 48,14 עלת לקרתה הלך בנימוסה. Mehr s. in Lwr 2,360.

[5] Vgl. z. B. MPesach 4,1 מקום שנהגו. Bezüglich der Lohnarbeiter s. Bd. II, S. 104.

[6] Derekh EZ 5 E. (auch R 7 E.) כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות; vgl. MAboth 2,4 אל תפרוש עצמך מן הצבור. Zu dem entsprechenden, aramäisch gehaltenen und größeren Satze in Elia Zuta c. 16 s. REJ 36,45. Dasselbe besagt bKethub 17a לעולם תהי דעתו של אדם מעורבת עם הבריות von ערב verbunden sein (nicht ערב lieblich sein).

[7] נאים בחבורה Derekh EZ 4 Anf. (s. A. 2), wo „Gesellschaft" nichts andres als gesellschaftliches Mahl. Ib. 8 g. E. הנכנס למרחץ (einiges s. in Bd. I, S. 229 und 231), ib. fortsetzungsweise היוצא מן הכסא als Beispiel für die vielen Verhaltungsregeln im Anstandsorte, mit welchem nur die öffentliche Latrine (Bd. I, S. 48) gemeint sein kann. Zum Erscheinen auf der Straße gehört die Warnung Derekh EZ 6 Anf. ולא יצא כשהוא מבושם, ib. 5 die Art der Kleidung (עטיפה), die Vorschriften betreffs des Gehens an der Seite des Lehrers (Derekh ER 4 = bChull 91a, bJoma 37a, bErub 54b), die Gruß- und Abschiedsformel (§ 237) und dgl. mehr. Vgl. auch Derekh EZ 3 (= R 4 Anf.): der Gelehrte ist anständig in seinem Aus- und Eingehen (נאה בביאתו ergänze mit RE Wilna נאה ביציאתו), gleich darauf חסיד בישיבתו, was auf das Verhalten im Lehrhaus geht, ein Beispiel für Vieles.

[8] והזהרו כל אחד איש בכבוד חבירו Derekh ER 3 = bBerakh 28b. הוי אוהב את הבריות ומכבדן Derekh EZ 1, לכבוד עני ib. 9. Negativ ausgedrückt ib. 6 ואינו מתכבד מקלון חבירו. Bar bJebam 62b = Derekh ER 2 von der Frau והמכבדה יותר מגופו.

[9] נאי לתלמידים Derekh EZ 6 Anf.

[10] Derekh EZ 7 Anf. (vgl. MAboth 5,7, Ab RN α c. 37) „Sieben Dinge gibt es beim rohen und sieben beim gelehrten Manne" (גולם s. L 1,336 opp. חכם, was hier sicherlich = תלמיד חכם, wie vorhin in A. 9 תלמידים = תלמידי חכמים). Zu בור, das man erwarten würde, s. Bar bJoma 37a.

[11] Fortsetzung der Stelle Derekh EZ 7 Anf. (in der vorigen A.).

[12] Derekh EZ ib. Zu עטיפה s. A. 7. קול bedarf der im Texte gegebenen Erklärung. Am Schlusse des Satzes dürfte הטובים neben מעשיו zu streichen sein, denn מעשים allein ertragen eine Beschränkung, nicht aber die „guten" Taten. Vgl. immerhin מעשיו ההגונים ib. 2.

[13] Derekh EZ 6 לא נוקדן ולא עומקן ולא גרגרן, ib. 5 „an vier Dingen erkennt man die Schriftgelehrten: an ihrem Geldbeutel, an ihrem Becher, an ihrem Zorn und an ihrer Kleidung" (statt עטיפתן hat es ursprünglich wohl כסותן gelautet, womit die Alliteration כיס, כוס, כעס vollständig wird); in bErub 65b fehlt das vierte Wort; s. auch Ab RN β c. 31 und REJ 36,44. Warnung vor unmäßigem Essen auch in dem sonst dunklen Satze Derekh EZ 1 Mitte: אל תבוש מן השנים (Var. מספיק) שמא תאכל יותר מדאי, ganz ähnlich auch c. 2 ib.

[14] Derekh EZ 6 הופך פניו לצד אחר.

[15] Derekh EZ 8 g. E. Der ganze Abschnitt 10 in Derekh ER ist eine Badeordnung. Bloß angemerkt soll werden die Schamhaftigkeit im Eheleben (s. A. 21).

[16] Siehe A. 7. Derekh ER 7 הנכנס לבית הכסא usw.

[17] Bd. I, S. 48 mit A. 630 und 631; ib. S. 226.

[18] שר הנרגל בבית המשתאות bNidda 16b s. Raši. Es muß bemerkt werden, daß בית המשתה im Texte nur darum mit „Schenke" wiedergegeben wurde, um

die Sache unseren Begriffen anzupassen; in Wirklichkeit aber bedeutet בית המשתה das Hochzeits- oder doch das Gastmahlhaus (vgl. MSota 9,11 und TSanh 12,10 s. V A. 333), in denen sich der Gelehrte einem Publikum oder der Öffentlichkeit gegenüber befindet.

[19] bNidda ib. ואמרי לה שר הנרגן (auch שר הנרגז). Zu vgl. כעס in A. 13; s. auch A. 112 חֵמָה.

[20] bNidda ib. והמושיב שבת במרומי קרת; nach Raši besagt das, daß der Gelehrte seine Schule nicht am erhabensten Punkte der Stadt halten soll, weil dies wie Überhebung aussieht, abgesehen davon, daß ihn auch die des Weges Einherziehenden stören müßten. Jedenfalls warnt der Satz vor dem Gelehrtenstolze. Dessen aber, daß der Gelehrte nicht stolz (גס הרוח) sein dürfe, sondern bescheiden, demütig und Unrecht ertragend (ענין, שפל רוח und עלוב) sein müsse, ist unser Traktat DE voll; siehe z. B. Z Anf., ib. 3 Ende; vgl. ib. 5 Anf. ולא יגסה מפני חבירו; Derekh ER 2 g. E. וגסי הרוח כנגד כולן. Von den Schülern Hillels wird tatsächlich berichtet, daß sie sanftmütig (נוחין) und Unrecht ertragend (עלובין s. L 3,649) waren, b'Erub 13b. Vgl. הנעלבין ואינן עולבין Derekh ER 2, bJoma 63b und sonst.

[21] bNidda ib. והאוחז באמה ומשתין מים. Zu Rabbis Verhalten in diesem Punkte s. mein „Antoninus und Rabbi" S. 134 A. 1. Ähnliches s. noch bNidda ib. im Ausspruche des RŠimeon bJochai, wo auch המשמש מטתו בפני כל חי usw.

[22] bNidda ib., auch in Derekh ER 5 ומפה על הדלת, woran man den Gelehrten erkennt.

[23] bNidda ib. RJochanan. Anläuten (נענע) bPesach 112a, Lev R 21,8, Pesikta 177a s. Buber z. St.

[24] Derekh EZ 1 Anf. שפל לאנשי ביתו.

[25] TChull 2,24, 503₂₉, wo durch Anführung von Prov 5,8 die geschlechtliche Beziehung noch klar ersichtlich ist, und ebenso in Derekh EZ 1 durch den Nachsatz שמא יחשדוך אחרים בעבירה, während in den zahlreichen Parallelstellen (s. REJ 36,41) dieser Sinn verwischt ist. Infolge des Ausdruckes verbindet sich damit auch die Anstandsregel Gen R 60,14 (L 2,373) שבעור לאיש להיות מהלך אחר האשה (vgl. bBerakh 61a).

[26] Derekh EZ 5 Anf. לא יאכל מעומד ולא ילקלק באצבעותיו (unrichtig „die Finger ablecken" I. Löw im Kfm-Gedenkbuch S. 78); der Ausdruck לקלק wurde gewiß im Hinblick auf die Natur des Hundes gewählt, vgl. bSanh 68b אפילו ככלב המלקק מן הים und s. לקלק bei L 2,526, zwei Stellen in j, die da besagen, daß der Hund Öl und Wasser leckt, wie auch לקק in der Bibel in diesem Sinne. Dadurch wird auch die folgende Regel illustriert. „Wer auf der Straße ißt, gleicht dem Hunde" Bar bKidd 40b; vgl. jMa'as 3,50d8 שאין שבחו של תלמיד חכם להיות אוכל בשוק. Stehend essen und trinken ist gefährlich, Bar bGitt 70a.

[27] Derekh ER 11 Anf. (ומהמדברות lies ומהבריכות), begründet mit der Gefährlichkeit der Sache, דניםא שירא, das nach dem Margo etwa so viel heißt, daß sich in dem Wasser Würmer befinden mögen. Zu der angedeuteten Art des Trinkens s. Bd. I, S. 80. Daß nebst der Warnung auch eine Anstandsregel gelehrt wird, ergibt sich aus dem Zusammenhange.

[28] Siehe A. 26.

[29] bBekhor 44[b] משתינין מים בפני רבים כו' s. L 4,618 (Frauenaberglaube bSabb 67[b] המשתנת בפני קדרתה usw.). הסך רגליו schon I Sam 24,4 und Richter 3,24 in GES Hwb richtig so erklärt, daß man sich mit dem Gewande bedeckt (wie ich es in Pal. auf dem Felde von bucharischen Juden gesehen habe), während L 3,522 in הסך רגליו einen Euphemismus für פרע רגליו erblicken möchte. Ein anderer Ausdruck ist נפנה L a. a. O.

[30] bNidda 14[a] s. Raši und Tosafoth daselbst und zu bPesach 108[a]. Zur Worterklärung s. L 3,138 פרקדן und F. PERLES in JQR 16,355. Zur Sache vgl. המתהפך משנתו על הצדדין Derekh ER 11 g. E.

[31] Sämtliche Sätze mit dem Beginne מעוט Derekh EZ 5. Mit שיחה ist wahrscheinlich das unnütze Geplauder mit einer Weibsperson, also ein Flirten, gemeint; vgl. Derekh ER 1 = M'Aboth 1,5; s. auch b'Erub 53[b] unten und Num R 10,2. Von zehn Metzen Geplauder, die der Welt gegeben wurden, haben sich neun die Frauen angeeignet bKidd 49[b]. Es gibt allerdings auch ein harmloses Geplauder unter Männern, und besonders zu erwähnen ist das gleichgültige Gespräch (שיחת חולין) der Schriftgelehrten bSukka 28[a] (L 4,545).

[32] שחוק wird in Exod R 42 Anf. als das „Spiel" von Götzendienst, Inzest und Mord bezeichnet. Ein שחוק im Sinne von Flirten (also wie שיחה in A. 31) s. in Bd. II, S. 25. Vgl. besonders M'Aboth 3,10. Doch kann auch bloßes Scherzen gemeint sein, nach der Stelle in b'Erub 65[b] (s. A. 13), wonach der Mensch auch an seinem Scherzen erkannt wird.

[33] Vgl. M'Aboth 3,7 שינה של שחרית neben שיחת ילדים (s. A. 31) und neben dem „Sitzen in Versammlungsorten des gemeinen Volkes"; letzteres auch Derekh EZ 6 ולא ירבה בישיבתן של עמי הארץ.

[34] תענוג sind wahrscheinlich unnoble Passionen.

[35] Vgl. bBm 49[a] שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק (L 1,465). Sachlich vgl. damit Derekh EZ 3 = bBerakh 4[a] למוד לשונך לומר איני יודע usw. Bar bAz 35[a] חשוק שפתיך זו בזו ואל תבהל להשיבני (L 2,124).

[36] TPesach 9,2, 170$_{20}$ j 9,7, 37[a]$_{62}$ b 99[a] Derekh EZ 7 s. REJ 36,217. Vgl. den Lobpreis des Schweigens auch in M'Aboth 1 E.

[37] Gen R 93,8 (פטפט eigentlich „Schnattern" der Gänse, s. L 4,25). Vgl. die Redensart פתפותי בצים יש כאן Cant R zu 2,5; jSanh 2,3, 20[b]$_{27}$ פקפוקי דברים.

[38] „Sage nicht: Dem will ich schmeicheln (חנף), daß er mir zu essen, dem, daß er mir zu trinken, diesem, daß er mir anzuziehen, jenem, daß er mir umzuwerfen gebe" (Derekh EZ 2) — der richtige lobhudelnde Klient, wie er aus Rom auch zu den Juden gelangt ist, s. A. 40. כת חנפים bSota 42[a] (mehr s. bei L 2,84). קוסיטרפיזין = κοσσοτράπεζοι Thr R c. 2,25 p. 61[a] B. siehe Lwr 2,515.

[38a] נפנה לאחוריו Derekh ER 6. Vgl. hinter geschlossenen Türen bSabb 127[b], Pirke RE ed. Friedm. 7 (s. A. 139).

[39] Der volle Ausdruck שורה של גדולה bSanh 105[b], weniger gut שורה allein Gen R 55,8, an beiden Stellen mit entsprechenden Beispielen. Gen R 93,9 כהוגן וכשורה עשה nach Gebühr und Billigkeit handeln (s. L 4,525); bBm 73[b] נהג כשורה. JELLINEK, Der j. Stamm S. 163.

16*

[40] בולווטייא ופגנייא jSabb 12,3, 13^{c}_{69} jPeʾa 1,1, 16^{a}_{34}, s. BÜCHLER, Jewish Community of Sepphoris p. 16 A. 3; mein „Antoninus und Rabbi“ S. 124. Einem großen Manne, besonders denen aus dem Patriarchenhause, pflegte man zu schmeicheln (חנף s. A. 38) bKethub 63^{b} und 84^{b}.

[41] MʾAboth 3,12 קל לראש ונוח לתשחורת nach der Erklärung in Kalla ed. Coronel 10^{a} und den Ausführungen in REJ 37,53, besonders auch auf Grund von bBerakh 56^{a} משחרי לך פרסאי. Derselbe Satz in Derekh EZ 2 (vgl. ib. 9 מלאך התשחורת), Derekh ER 2 ונוחין לתשחורת.

[42] Folgt aus Derekh EZ 5.

[43] bAz 11^{a} s. REJ 34,220; Antoninus und Rabbi S. 56.

[44] bŠebuʿoth 6^{b}, j 1,1, 32^{d}_{38} jBerakh 2,5, 5^{a}_{46} s. ZDMG 18,89 f. FUNK, Die Juden in Babylonien 1,32 f.

[45] Derekh ER 5; REJ 36,209.

[46] Bar bJoma 37^{a} המהלך כנגד רבו הרי זה בור אחורי רבו . . . מגסי הרוח, vgl. Derekh ER 4 E. und s. REJ 36,208. Vorsichtsmaßregeln, wenn man an der Seite eines Heiden des Weges einherzieht, TSanh 3,4, 463_{23} נותנו לימינו ואין נותנו לשמאלו usw.

[47] Derekh EZ 6 Anf. R 7 Anf., vgl. § 243.

[48] Alles oben III A. 747. Verziehen der Augenbrauen scheint bei Frauen Ausdruck des Stolzes gewesen zu sein, G. JACOB, Beduinenleben^{2} 164.

[49] Derekh ER c. 2 בועטין ברגליהם ebenso vom Gange wie המהלכין בראש אצבעותיהן. Ib. ההוגים כיונים והמנ[ה]מין. Ib. והמפפין בידיהם etwa והמנפין zu lesen, vgl. Bd. I, S. 205.

[49a] מושבי הרוק TSota 4,8, b 47^{b} (L 3,275). Vgl. מפטירי שפה מחליקי לשון Derekh ER 2 Anf. und siehe A. 65.

[49b] Ungefährer Sinn des Satzes in Derekh ER 11 סנטרו לצדדין (s. L 3,555), ib. וקובעו לאחוריו, ib. וירכהו על חבירו.

[50] SITTL, Die Geberden der Gr. und Römer, Lpz. 1890. GOLDZIHER, Über Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern, Zschr. für Völkerpsychol. 16,369—386. G. JACOB, Altarab. Beduinenleben, 2. Aufl., 164 f. I. LÖW, Die Finger, in Kfm-Gedenkbuch S. 61—85 (SA 1—25). W. WUNDT, Völkerpsychologie, Lpz. 1900, 1,131—238 „Die Geberdensprache“. Die Kirchenväter schelten die Juden theatralisch (s. Hieronymus in Ezech 34,31 und JQR 6,234), wovon so viel richtig sein wird, daß die Juden lebhaft gestikulierten.

[51] Bh. Prov 6,13; Jes 58,9. מורין באצבע Pesikta 85^{a}, Thr R Einl. No. 12; in Tanch B. תשא 13 מראין s. I. Löw S. 4. הראן באצבעו TMs 5,8, 95_{23}. Beim Messen TKel bm 7,2, 586_{1} פורש ראשי אצבעותיו ומראה, ib. קופץ, ib. dunkel מניח אצבעו על גדולו כופל חוזר ומוריד. — מראה בעוקצו Gen R 1,10. כי האי mit der entsprechenden Geste (בהדי דקא מחויא ליה) bKethub 65^{a}.

[52] מחוי ליה במחוג bBerakh 46^{b} (Raši רמיזה) s. Nissim, der bereits auf die Szene mit dem Ketzer verweist bChag 5^{b} (Literatur bei BACHER, Ag. der Tann. 1^{2} 170). Jesus bSota 47^{a}, bSanh 107^{b} s. L 2,22 חוי und 3,70 מחוג. In der Schule bBm 7^{a}. Vgl. auch A. 51. Ein Mißfallen bTaʿan 9^{a} unten s.

Raši, der statt מרמזי אהדדי des Textes אחוו להדדי hat. Taubstumme s. MGitt 5,7 (b 59[a]), L 4,356.

[53] Beispiele s. in „Antoninus und Rabbi" S. 46 f. Auch מרמזי אהדדי bTa'an 9[a] unten.

[54] TMŠ 5,8 s. A. 51.

[55] bKethub 104[a], I. Löw S. 9, Ant. und Rabbi S. 31.

[56] Bar bNazir 3[b] (der Vers aus Daniel 12,7 wird auch in jTa'an 1,1, 63[d]70 angeführt). Vgl. L. Löw, Zsidó Eskü (= Jüdischer Schwur) Pest 1868, S. 15 f. Man mußte nicht direkt bei Gott schwören, sondern gebrauchte Umschreibungen oder nannte das Heiligtum (מעון L 3,185, היכלא, העבודה) und dgl.

[57] bSanh 109[b] הוי בעצה ואשהבעי לי בהדייהו.

[58] Gen R 80,7 Jalkut 1 § 134 נותן אצבעו בתוך פיו usw. bKethub 71[a] j 7,31[b]34 = TNazir 3,13, 287 3 הוא נותן אצבע בין שיניה. Zur Erklärung s. BACHER, Ag. der pal. Amor. 2,34 A. 2, I. Löw S. 3, doch wird bei ihnen auf den physischen Vorgang nicht eingegangen.

[59] bNidda 13[a]. I. Löw S. 3.

[60] bŠebu'oth 18[a] נועץ עשר צפרניו בקרקע von der Abtötung der fleischlichen Lust. Umgekehrt bei Josef נתפזר זרעו ויצא דרך צפרניו Gen R 87,7.

[61] הרכין בראשו MGitt 7,1, הרכנת הראש j 48[c]20. TMŠ 5,8, 95 24 s. A. 51. Zuwinken jNedar 1,1, 36[d]58. Dreimal jTerum 1,1, 40[b]15. Mehr s. bei L 4,452. Vgl. Num R 12,1 הרכין אזנו.

[62] Für הרכנתי Sifre Num 22 p. 7[b] und jNedar 1,1 (s. vorige A.) steht הימכתי TNazir 4,7, 289 14 (fehlt bei L 3,112 unter מכך).

[63] וכרכיש ליה ברישיה בי מדרשא bNidda 42[a], bBb 143[a] o., L 2,407.

[64] Vor den gefahrbringenden Wellen des Meeres duckt sich RAkiba jedesmal (וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי), woraus die Lehre, daß man vor Überfall von bösen Menschen sich auf diese Weise schützen könne (Bar bJebam 121[a]); nicht ganz richtig L 3,413.

[65] Pesikta R c. 37 p. 163[a] אומות העולם מחרקין שיניהם ומרמזים בעיניהם ומנענעים בראשיהם ומפטירים בשפתותיהם — lauter biblische Reminiszenzen und noch dazu in einer jungen Stelle. In Bar bBerakh 3[a] unten מנענע בראשו offenbar Geste der Meditation oder auch des Selbstbedauerns. So etwas auch vom Engel jKethub 12,1, 35[b]33 אחרוק בשיניו.

[66] מהבהב bBerakh 34[a] (Raši ננער לעמוד wird dem Worte nicht gerecht) offenbar von aram. יהב halbwegs zustimmen, das Gewünschte „beigeben"; L 1,447 sehr gewunden über den Begriff „sengen" „rösten" hinaus.

[66a] Nur סיטומהא bBm 74[a] (nach Raši und Maim. הל' מכירה 7,6 = רושם) wird von RCh (bei Ašeri), der übrigens סיתומיתא liest, als Handschlag erklärt, wodurch ein Kauf perfekt wird (Mitteilung von A. SCHWARZ). Zu יד und zu allen sonstigen Gesten des Erwerbens findet man Beispiele genug in bBm Anfang; z. B. ib. Mischna 1,1 אחז, b 2[b] תפס, 6[a] תקף, 7[a] אדוקין בשטר; Mischna 1,3 נפל und החזיק בה, b 10[a] זרק על השאר. Eid vgl. Apokal. 10,5 und oben S. 7. SITTL S. 129—145.

66b הצנועים מושבין את ידיהם Bar bCbull 133a vgl. Bar bJoma 39a. Ein andres משך יד s. A. 87c. Zu משך יד opp. פשט יד im Mahle s. weiter unten A. 257.

66c Vgl. z. B. bBm 11b (auch § 275).

67 נשקו על ראשו z. B. TNidda 5,15, 646 34. bʿErub 53b, Derekh ER c. 6. bSota 13a. bRh 25a. bChag 14b. Sifre 7b TNazir 4,7 siehe A. 62. Rührend והיה מגפפו ומנשקו ובוכה jSabb 2,6, 5b71. ʾAboth RNα c. 12 p. 25a גפפו ונשקו זה לזה. Trg גפף für חבק L Trg Wb 1,151. So z. B. Lev R 14,4 והכל מחבקים אותו ומנשקים אותו (s. V A. 65) im Sinne der Stellen von der nächstfolgenden A. an; s. auch bKethub 103b.

68 jʿErub 3,1, 20d62 aram. נסתיה l. נחתיה oder נסבתיה sie nahm ihn (den Knaben), וגפפתיה umarmte ihn, ונשקתיה und küßte ihn, u. zw., wie dort gesagt wird, weil sie der Mutter freundlich gesinnt war (רחם). TTohar 3,8, 663 9 מגפפות אותו ומנשקות אותו. Jeremias küßt die unglücklichen Kleinen seines Volkes: היה גוח[ה](ן) לארץ ומנשקן Pesikta R c. 26 p. 131b; ib. גפפן ונשקן.

69 Pesikta R c. 26 p. 130b והיו מגפפות את העמודים.

70 MSanh 7,6 (60b); bJoma 66b.

70a bSabb 13a, bAz 17a (Raši: wenn die Leute aus der Synagoge kommen, pflegen sie Vater und Mutter und die Vornehmen auf die Knie oder auf die flache Hand zu küssen).

71 וקם ונשק על פומי jBerakh 1,8, 3d23. ששפותיך מנושקות Cant R 1,2. Tod in Begleitung eines göttlichen Mundkusses Dt R 11 E. bBb 17a, bBerakh 8a. אליהו נשקן Derekh ER 1. Die Seele des Toten meinten auch die Römer mit dem Munde aufzufangen, und sie küßten auch den Toten, Sittl S. 73.

72 נשקיה אברעיה bSanh 27b. ונשק ריגלוי jKidd 1,7, 61c4. Pesikta 122b. „Die Knie des Menschen werden bei einigen Völkern heilig verehrt" Plin. H. N. 11,103 mit einem Erklärungsversuch aus abergläubischen Vorstellungen; auf solche darf zurückgegriffen werden, auch wenn die Geste mit der Zeit eine bloße Formel geworden ist. Fürsten den Fuß zu küssen, war im Orient, namentlich in Persien, Zeichen der Huldigung; s. Winer 1,688 *Kuss*; Sittl S. 78.

73 bBerakh 8b, Tanch *Chukkath* 6, Tanch B. 11 Medier bezw. Perser (in Gen R 74,2 und sonst „Söhne des Ostens"). Vgl. Preuss, Die Mundhöhle und ihre Organe nach Bibel und Talmud S. 3. Bacher, le baisement des mains dans le Zohar, REJ 22,137; ib. 23,133; ib. 24,151. I. Löw, A csók (= Der Kuß), Szeged 1882. Die Araber halten es für eine besondere Gunst, wenn sie jemand auf die Augen küssen dürfen, Nolde, Reisen S. 110.

74 Folgt aus Gen R 90 Anf. zu Gen 41,40. Begrüßung der Beamten durch Kuß war in Rom gesetzlich geregelt, Sittl S. 79.

75 bChull 127a נרשאה נשקך מני ככיך (vorher schon, daß die Bewohner der Stadt Nareš gottlos seien). Echt volkstümlich, wie auch die darauffolgenden Sätze: Gesellt sich ein Naar-Pakodäer zu dir, so geschieht es des schönen Rockes wegen, den er auf dir erblickt hat. Begleitet dich ein Pumbedithäer — machs rasch und wechsle deine Herberge. Die *puncta extraordinaria* auf וישקהו Gen 33,4 sollen nach der Aggada andeuten, daß Esau den Jakob nicht küssen (נשק) sondern beißen (נשך) wollte, Gen R 78,9.

[76] Gen R 70,12.

[77] Gen R 70,12, Ruth R c. 2,20 und an zahlreichen Parallelstellen. WINER a. a. O. schilt deshalb die Rabbinen herzlos! Eine Klassifikation der Küsse findet man auch bei Ibn Ezra zu Hl 1,2 in beiden Versionen des Kommentars, s. auch den Komm. in Steinschneider-Festschr. hebr. S. 164. Küssen aus ganzem Herzen (בכל לבו) wird im Gegensatze zu der Verdächtigung in A. 75 von Esau durch einen anderen Aggadisten ausgesagt, Gen R 78,9.

[78] bGitt 57^{b} u. אנשקיה פורתא.

[79] Derekh EZ 1; vieles darüber Kalla R c. 3 fol. 53^{a}, aber, wie es scheint, unsachlich.

[80] bBb 58^{a}; s. oben III A. 858.

[81] bBerakh 32^{a} (vgl. I Sam 15,27; anders I Kön 11,29).

[82] הדבק בעפר רגל Gen R 93,1. התאבק M³Aboth 1,4, vgl. Derekh EZ 1 ומטנף כסותו לפני רגלי תלמידי חכמים (nicht ומתעטף Var.). Vgl. S. 206.

[83] Esth R zu 4,15 כי לוחך הייתי מנעל רגליו (L 2,493).

[84] Siehe IV A. 242.

[85] L 4,530 שחח, 532 שחי. Siehe *Adoration* in JE 1,210.

[86] Beim Gebete finden wir יצחק שטוח כאן והיא שטוחה כאן Gen R 63,5. Im privaten Leben haben wir die Attitude der Pĕnina gegenüber ihrer siegreichen Rivalin Hanna: באתה פנינה ונשתטחה על רגליה Midr Sam c. 5 p. 31^{b} B. (besser אל רגלי חנה in Bote Midrašoth ed. Wertheimer 4,7, wo vorher פרעה ראשה Pĕnina entblößte sich den Kopf); in Pesikta R c. 43 p. 182^{a} steht nur הלכה ובקשה מן חנה. Der Rabbi, der einen von ihm beleidigten Mann um Verzeihung bat, warf sich vor ihm nieder (Derekh ER 4 משתטח לפניו). bChag 22^{b} נשתטח על קברי ב"ש, s. L 4,540. התחבט Beispiele bei L 2,3, vgl. weiter u. A. 115.

[87] bMeg 16^{b}, Raši zu Gen 47,31. Fuchs als Typus der Gemeinheit kommt auch sonst vor, s. L 4,589 שועל und 657 תעלא.

[87a] Nach der häufigen Phrase שמשתי . . . עומדות מה שלא שמשת ישיבות (z. B. jChag 3,1, 78$^{d}_{21}$, vgl. ישיבה und עמידה bChull 54^{a}, worüber mehreres H. EHRENTREU in Jahrb. der j. lit. Gesellsch. Frankf. a. M. 1909, 6,95f.).

[87b] Gen R 5,1, ib. 28,2; Thr R c. 1,52 p. 40^{a} B. (wo סודרין), Jalḳ II § 848 מטולין l. מנטולין = μαντίλιον s. Kommentare und Lwr 2,343. Tücherschwenken s. SITTL S. 62.

[87c] מיסמך z. B. jDemai 3,2, 23$^{b}_{70}$ ib. Z. 73. jChalla 3,59$^{b}_{45}$. jŠebiʿith 6,1, 36$^{c}_{88}$ משך ידיו er zog die Hände zurück; früher nämlich hatte er sich auf N. N. gestützt gehabt.

[88] bSabb 10^{a} ופכר ידיה ומצליה כעבדא קמיה מריה, nach Raši heißt das so viel, daß der Sklave die Hände mit den Fingern verschlängelt, nach Maim. הל' תפלה 5,4 so viel, daß die Hände gebunden auf dem Herzen liegen, wozu A. SCHWARZ (Mischneh Thorah S. 81) mit Recht bemerkt, daß Maim. infolge seiner Landessitte so spricht. Vgl. ISSERLES in Šulchan ʿArukh O. Ch. 91,5: Zur Zeit der Bedrängnis soll man im Gebet die Hände falten (חבק).

[89] jBerakh 1,8, 3$^{c}_{72}$ s. Lwr 2,367; BACHER, Ag. der pal. Am. 3,71 A. 2. Außerdem s. Tertullian *de oratione* bei CRUTWELL, Lit. Hist. of early Christ.

p. 578: it was the practice of some not only to lift up their hands in prayer, but to spread them out in imitation of the Saviour's attitude on the cross.

[90] Alles in bḲidd 32a f., besonders 33a unten (s. Raši).

[91] jBerakh 5,1, 9a 32.

[92] Num R 15,17 סיעה של בני אדם usw.

[93] MBḳ 8,6 (b 90a), T 9,31, 366 8; s. L 3,501 סטר (s. oben III A. 721) und 4,664 תקע.

[94] Thr R zu 1,1 תקין חרציה למחאתא (L 2,116a).

[95] MKethub 13,6 nach der unzweifelhaft richtigen 1. Erkl. in Bert. (wo noch andere zwei Erklärungen); s. auch WEISS, Mišpat l'šōn ha-Mišna S. 54.

[96] Berurja tritt verachtungsvoll einen Schüler ihres Mannes (בטש b'Erub 54a oben). בטש ביה bSabb 156a. Etymologien bei L 1,213 unrichtig und unnötig. 'Aboth RN β c. 34 p. 76 וְעָשָׂה שוק בעלי דבבך (von עשה II bei Ges Hwb [14], wo auf mišnisch עשה = pressen verwiesen wird = עסה Mal 3,21). In REJ 36,215 habe ich den Satz noch nicht verstanden, und auch BACHER (Tann. 2,503) begleitet ihn mit einem Fragezeichen. RTarfons „rauhen und heftigen" Ausdruck bNidda 13b תקצץ ידו על טבורו und מוטב תבקע כרסו usw. bespricht BACHER, Tann. 1² 343; bSabb 15a und sonst die Phrase אקפח את בני.

[97] בעט בפילקי Exod R 30,11, s. Lwr 2,448. המבעט ברבותיו bSota 22a. Mehr bei L 1,246. Auch ובעטו בארץ Gen R 93,7. Vgl. S. 200.

[98] Z. B. Lev R 27,8 Pesiḳta 78a, L 3,682.

[99] הנה עקבך עליו Derekh ER 7 (s. REJ 37,51) im physischen Sinne, jedoch bereits figürlich. Vgl. SITTL S. 106.

[100] jSanh 7,24b 62 דלית אורחא דגברא רבא מהלך עם בר נש פחות מל' שנין.

[101] bChag 15b רמון מצא usw., vorher אכל תחלא ושדא שיחלא לברא. JELLINEK, Der j. Stamm S. 162. Unser „Zur Erde werfen" kommt, wie in der Bibel, so auch bei Rabbinen vor: גיא חזיון שהשליכו דברי חוזים לארץ Thr R Einl. No. 14.

[102] RMeir und die Frau, die ihn über Geheiß des Mannes öffentlich beschimpft: Lev R 9,9; vgl. in Rom bei SITTL S. 105f. So war es genau so auch in Rom verboten, im Tempel auszuspucken. Auch sich selbst beschimpft man, wenn man ausspuckt und den Auswurf vor einem andern zertritt (טוש) TBḳ 9,30, 366 12. Gen R 67,4 (s. L 2,47 חכך). Ib. 67,11 התחילה גורפת מחוטמה (s. L 1, 364 גרף, vgl. גרף של רעי ib.). Ib. 67,10 נחרתיה (s. L 3,372 = אף Nase, Zorn). Zum Speichel vgl. MBḳ 8,6 הגיע בו רוקו. Zuhalten der Nase bei widrigem Geruch, SITTL S. 87; Ausspucken ib. 91.

[103] יצא ראובן ואזניו מקוטפות Gen R 99,6 (nicht ganz richtig L 4,287), von קטף abreißen, hier das Ohr ziehen. תלש Pesiḳta R c. 23 p. 115b. Beschimpfung s. III A. 826 aus MBḳ 8,6, wo auch צרם באזנו; etwas anders צרם לו באזנו TPara 3,8, 632 21 s. L 4,220; ferner הראה באזן die Geste des Ohrenziehens vormachen, Semach 2,3. 4 (vgl. XII, A. 189). „Das Zupfen des Bartes ist durch den Senator und den Gallier historisch geworden", SITTL S. 105.

[104] זקפה חוטם בו Exod R 1,13.

[105] עקם חוטמו Lev R 12,5.

[106] Derekh ER 6 = b'Erub 53b, REJ 37,51. SITTL S. 98.

[107] Cant R 1,6 כפא חלא ויהב בזומיה, s. L 3,563.

[107a] Folgt aus Lev R 9,3.

[107b] MBḳ 8,3, b 86b, T 9,12, 364 14.

[108] Nach der Stelle in Derekh ER 2 g. E. = bChag 15a, bBerakh 17a. עורף ist offenbar bh. קשי עורף, etwa den Nacken bieten, wie unser „die Stirne bieten". עַפּוּי leiten Raši und RN richtig von עייפות = Müdigkeit ab, dem natürlichen Gegensatz von „Nacken" = Ausdauer; gleich darauf עכבה Saumseligkeit. Allein Maim. zu MSanh 10 (Maxime 3) fand in עורף und עפוי philosophische Begriffe, die L 3,675. 705, K 6,236, J 1073 nachschreiben zu müssen glauben.

[109] Zahlreiche Beispiele bei L 3,631, K 6,181.

[110] לטייה bSanh 105b; ib. 48b (s. L 2,498). Die Leute pflegen so zu sprechen: Verflucht seien die Brüste (ביזיא Lwr 2,149), die Diesen gesäugt haben! Gen R 5,9 und Parallelstellen.

[110a] bBb 9b oben; mehreres darüber in Juchasin ed. London p. 174 unter עולא משגש אורחתא דאימיה; s. auch L 4,509; K 8,28. Vgl. Sittl S. 173.

[110b] Siehe Bd. II, S. 289 mit A. 307. קולפא דשידא bKethub 65a. Den eigenen Sohn zu Boden geworfen und getötet siehe S. 38.

[111] חרק שניו Num R 20,17; oben A. 65 und oft, s. L 2,116. Arabisch *ḳarʿ u's-sinn* Ausdruck der Reue, G. Jacob, Beduinenleben² 164. Im N. T. ist „Zähneknirschen" (ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, *frendere*) die Geste der wütenden Verzweiflung der Verdammten (Matt 13,42).

[112] Alles in der Schilderung des Zornes Judas vor Josef Gen R 93,6 f. und an Parallelstellen. Ib. der Ausdruck מעלה חמה und, was freilich nur von Juda gilt, שערות לבו בוקעות כליו sein Brusthaar durchbricht die Gewänder. Ib. רפש חד רפש (s. L 4,464) Geste des Menasse. Ib. 7 שאג בקול גדול. Ib. von Josef: die steinerne Säule, auf der er saß, stieß er um und machte sie zum Steinhaufen. Ib. Juda zerriß alle fünf Gewänder, die er anhatte. Dieser Zug findet sich häufig: MSabb 13,3 הקורע בחמתו; TTerum 1,3 מקרע את כסותו (Zeichen des Schwachsinns); Sifre Num 131 p. 47b ומשליכים ומקרעים בחמה; bḲidd 32a קרע שיראי באנפי רבה בריה. ³Aboth RN α c. 3 Anf. „Wer in der Wut sein Brot zur Erde schlägt (חבט) oder sein Geld ausstreut" (פִּזֵּר) usw. Ib. „Wer seine Kleider zerreißt, seine Geräte zerbricht" (שִׁבֵּר) usw.

[113] Zusammenhängend mit Judas Zorne פיים Gen R 93,9. Ib. בבכיה. bBerakh 28b לפייסו בדברים ולשחדו בממון. bBb 9b. Mehr bei L 4,40 f.

[114] Alles in Derekh ER 2 E., vgl. MTaʿan 2,1 f.

[115] Sifre Dt 308 p. 133b (החחבט als Trauergeste fehlt bei L 2,3). Asche und Linsen in der Trauer bezeugen die Kirchenväter, s. JQR 6,227.

[116] Tanch *Běrešith* 11 von Lamekh ספח שתי ידיו בחרטה (viell. חרדה zu lesen).

[117] MBerakh 5,1 (b 30b) כובד ראש (L 2,285 ungeschickt „Kopfbeschwerde") zwar eine Geste des Gebetes, aber nach jAz 1,4, 39d 14 und vollends nach bMḳ 21b offenbar auf eine Trauergeste zurückzuführen, weil doch die Trauer selbst nichts anderes als Selbstdemütigung vor der Gottheit sein soll.

[118] Bar bMḳ 23a יושב ודומין (l. דומם). Vgl. Symbolik der Linse, die geschlossen ist wie der Mund des Trauernden, Gen R 63,14.

[119] Trg Ps-Jon Exod 32,5 וקרא ... בקל עציב. Dieses Beispiel fehlt bei L Trg Wb 2,233, wo ganz analog בקל עצב Trg Esth 4,1. Am 9. Ab und in

der privaten Trauer ist es bekanntlich ebenfalls Sitte, die Stimme zu senken; s. in letzter Analyse Šulchan ʾArukh O. Ch. § 554 Punkt 20 mit den Ausdrücken שפה רפה und כובד ראש. Vgl. A. 129.

120 Bar Ḳinjan ha-Thora 9 ופגע בי אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום. bJebam 97^{b} שלמא לך ברי. König folgt aus MBerakh 5,1. Gott bTaʿan 24^{b}. jBerakh 2,1, 4^{d}_{29} כדי שאילת שלום בין אדם לחבירו. Zuruf שלם עלך für die Reise: Kohel R zu 4,8.

121 jMḳ 3,4, 82^{a}_{53} אגרות של רשות werden definiert als שאילת שלום.

122 שואל בשלומו MBerakh 5,1, s. 'שאילת ש in A. 121. Auch אמר שלום in Gruß und Gegengruß Bar bBerakh 3^{a}. Ib. 6^{a} unten 'נתן ש; bTaʿan 23^{b} יהב שלמא. jBerakh 5,1, 9^{a}_{29} משיב שאילת שלום; dasselbe החזיר in A. 120. שואל ומשיב MBerakh 2,1, b 13^{b} אהדורי.

123 bBerakh 6^{b} unten.

124 MBerakh 2,1, b 13^{b}, 14^{a}.

125 MŠebiʿith 5 E., j $4{,}35^{b}_{30}$. bGitt 61^{a}. Kalla R c. 3 fol. 52^{d}. bBerakh 17^{a}.

126 j ib. Z. 30 אישר, s. andere Stellen bei L 1,72 und vgl. Bd. II, S. 104. יישר כחך bJebam 62^{a} und Parallelstellen am Margo. מרפא Bar bBerakh 53^{a} Raši אסותא; zu טז jBerakh 6,6, 10^{d}_{22} s. Lwr 2,246 (Agg. יים). Mehr s. in JE 2,255 *Asuta.*

127 jBerakh 2,1, 4^{b}_{34}, jŠeḳal 2,7, 47^{a}_{17}.

128 Derekh EZ 6. Erzählung in Derekh ER 5.

129 Im letzten Grunde s. Šulchan ʿArukh O. Ch. § 554, 20. Vgl. A. 119.

130 bḲidd 70^{a}. bBm 75^{b}. Mekh RSbJ zu Exod 22,24 p. 151.

131 bTaʿan 24^{b}.

132 Folgt aus Bar bBerakh 3^{a} (vgl. Derekh ER 6). Ib. 27^{b} s. Raši und Tosafoth.

133 Folgt aus bJoma 53^{b}.

134 Folgt aus Derekh EZ 4 פמליא שלי תצא לשחרך usw., s. REJ 36,43. Das Verb שחר ist bei L 4,537 kaum belegt. Klatschen der himmlischen Wesen s. Sittl S. 60. אפנטי reich belegt in Lwr 2,109. Morgengruß צפרא דמרי טב s. תלמידי הר"י zu Alfaßi bBerakh 14^{a}, דברי חמודות zu Aŝeri Berakh § 6 (Aptowitzer mündlich).

135 bSabb 152^{a} und oft. Erklärung der Phrase הקביל פנים (da man = bh. בא לראות פנים erwarten würde) s. bei L 4,236. In Derekh ER 5 hat man קִבֵּל פנים. Vgl. מיחמי אפוי דשמואל jSabb 6 g. E. 8^{c}_{69} = איזיל איחזייה bChull 95^{b}.

136 MʾAboth 1,15. Cant R zu 2,5. L 3,471.

137 בואך בשלום Derekh EZ 4. בריך מתייך לשלום bSanh 14^{a}. ליזלו רבנן בשלמא bTaʿan 9^{b} (in ʿEn Jaḳob לשלמא, vgl. A. 140).

138 Derekh ER 6.

139 RMeir bei der Matrone Bar bSabb 127^{b}, Pirḳe DE ed. Friedm. 7.

140 bBerakh 64^{a}; dagegen הנפטר מן המת usw. ib. bediene sich der Formel לך בשלום. Das Ganze wird durch den Hinweis auf A. 137 umgestoßen.

141 Alles in bJoma 53^{a}. Hierher gehört der Bericht, daß ein Rabbi fast getötet wurde, weil er, im Abschiede von einem hohen Beamten, plötzlich „den Hals wandte“ (הפך קדל jBerakh 5,1, 9^{a}_{39}).

[142] MSota 9,6, b 46b; mehr s. bei L 2,483f. Oft Angaben wie „RMordekhai begleitete (aram. אלוי) den RŠimi b. Aši“ (bBerakh 31a), s. auch bSota 46b.

[143] משאות שולחן Kalla R in ed. Romm fol. 51d (nicht verzeichnet in den Wörterbüchern).

[144] Belege folgen unten in den einzelnen Anmerkungen.

[145] TBk 7,8, 358 19 המסרב בחבירו לאורחו usw. und המרבה לו בתקרובת usw., dem Sinne nach dasselbe auch TBb 6,14, 406 13, Mekh zu 22,3 p. 89b, Bar bChull 94a (wo אל יסרהב usw.) und in Derekh ER 8. Siehe auch jDemai 4,6, 24a 63 und jAz 1,3, 39c 55.

[146] bChull 94a (wie in A. 145) ולא ישגר . . . חבית של יין ושמן צף על פיה (ein derartiger Fall hat einmal den Tod eines Mannes herbeigeführt, ib., und das ist es wohl, was in Derekh ER 8 mit שוו דרך המיתה gemeint ist).

[147] סדור erinnert stark an Ausdrücke des Tempelkultus s. L 3,482 (wo unsere Stelle fehlt), vgl. תקרובת.

[148] Lev R 9,4; zu סלירא (Jalkut Lev § 493 סלריא) = σελλάριον s. Lwr 2,395. Der Ausdruck בִּבֵּד auch Thr R zu 3,7; ib. Strafe desjenigen, der zuletzt gekommen: תיסחם חביתו (unverständlich).

[149] Bar bBeza 14b.

[150] MBeza 1,9.10, b 14b, s. Kommentare.

[151] Folgt aus MBeza 1,6.

[152] MMaʿas 4,2, j 51b 37 f. vgl. MʿEduj 4,10. Zu Faß Wein mit dem zugehörigen Kruge (oben Bd. II, S. 293) vgl. Bar bBm 24b חבית יין, wozu in der Debatte קנקן hinzutritt, nur verständlich, wenn man den Krug als Zubehör des Fasses ansieht.

[153] TMš 5,14, 96 10 j 5,2, 56a 10 (wo st. מעשר lies מעשר את השוק wie in T). Ähnlich in bezug auf שביעית TŠebiʿith 8,2, 72 24.

[154] jMaʿas 5,1, 51c 68 אף השולח לחבירו עטנין ושתלין וחבילי תלתן. Ib. שכן דרך בני אדם usw. Vgl. MDemai 3,3, T 3,13.

[155] Oben VI A. 596.

[156] Oben VI A. 460.

[157] jDemai 3,1, 23b 24 פירות, TMr 2,1, 82 14 תאינים. MBm 2,5 (26b) או ששילח לו חבירו פירות (offenbar aus der Sitte des Beschenkens heraus).

[158] Gen R 60,8 קרטיל דתאינין, jDemai 1,3, 21d 60 מסאנא דתאינים (Mathnoth Kehunna מטנה also bh. טנא vgl. Bd. II, S. 271), Salomon ben ha-Jathom zu bMk 4a p. 9 ed. Chajes כלכלה. Die Erzählung läßt den Beschenkten auf der Reise befindlich erscheinen.

[159] TDemai 3,14 p. 50 19 jDemai 3,3, 23c 25. Was ib. Bar Kappara sagt: אין דרך בני אדם להיות משלחין לחביריהן דברים חסירין stimmt mit dem Satze in A. 154 nicht überein.

[160] bPesach 104b, ein Fall, der verallgemeinert werden darf.

[161] MChull 7,2, b 93b 94a, T 7,3, 508 23. Ib. 8a אטמי דקיימין לקורבנא, (vgl. bSanh 59b) nach Raši Hüfte, Schulter und Brust Rawicz in seiner Übersetzung S. 34 Fleischstücke.

[162] jMeg 1,6, 70d 80.

[163] bGitt 59a; s. auch bʿErub 83a.

[164] jBeza 5 E. $63^{b}{}_{68}$.

[165] jBb 2 E. $13^{c}{}_{47}$ (nach dem Zusammenhang war der Beschenkte ein Richter).

[166] הרין פוגלין jBb 9,7, $17^{a}{}_{32}$ jPeʾa 7,3, $20^{b}{}_{8}$ (s. „Antoninus und Rabbi" S. 27).

[167] Z. B. MChull 7,2 s. A. 161.

[168] bBḳ 117a דרי ואמטי בהדן.

[169] jAz 2,8, $41^{d}{}_{45}$ איקרין (nicht איקלין, wie Sachs Beitr. 2,199 und L 1,70 zitieren), ebenso jSabb 1,5, $3^{c}{}_{76}$.

[170] Vgl. bSukka 31a und den Artikel *Exilarch* in JE 5,288 f.

[171] MBb 9,4.5.

[172] Vgl. ברחמיה מסיק ליה Machzor Vitry p. 584 Z. 1 (nach bAz 4a). Vgl. auch jMeg 1,6, $70^{d}{}_{28}$ (wo עמם = אמטי in A. 161).

[173] bBerakh 42a ms M שדר להו ריש גלותא דיסתנא. Ib. 50b פתק דסתנא. Andere Stellen, Lesarten und Erklärungen s. bei L 1,415 und K 3,105.

[174] bBerakh 51b ומשגרו לאנשי ביתו במתנה.

[175] bSanh 94b (s. RN bei K 3,167 und 6,413 und auch L 1,430). bMeg 13a unten. פרדשני der Perser bAz 71a.

[176] Gen R 85,14 (s. Kommentare) כותבת und דוריות, Cant R zu 8,1 דורוניות, Jalḳ Jos § 18 דורונות, s. Lwr 2,195.

[177] Siehe L 4,553 שבן; ib. 494 שיבבא; 3,14 מגיר.

[178] jBb 3 g. E. $13^{c}{}_{39}$ f.

[179] גברי bSabb 119a. רומיי jBb 3 g. E. (s. vorige A.). בריוני (= φρόυριον Lwr 2,165) bBerakh 10a, bTaʿan 23b. Vgl. bSanh 96b; Thr R zu 1,5.

[180] MʾAboth 2,9 שכן טוב. MSota 1,4 (b 7a) הרבה שכנים רעים עושים.

[181] bSukka E., s. Raši, der dasselbe Sprichwort aus Sifra zu Lev 14,40 (p. 73c) anführt. Siehe Rosenzweig, Geselligkeit S. 10. — בהדי הוצא לקי כרבא bBḳ 92a s. Raši.

[182] bBb 29a. Vgl. jSabb 3,2, $5^{d}{}_{64}$ ובלחוד לא ידעין מגיריית; auch in der Erzählung Lev R 9,9 מגירתא.

[183] jJoma 8,5, $45^{b}{}_{33}$ jSabb 16 g. E. $15^{d}{}_{46}$ jNedar 4,9, $38^{d}{}_{33}$; ib. vorher eine Löschhülfe, die bezahlt wurde, die aber, wie bemerkt wird, unentgeltlich gemeint war.

[184] Lev R 6,3. Im Übrigen vgl. Bd. I, S. 98 und 120.

[185] Lev R 5,8 (Fortsetzung s. in Bd. II, S. 110). Zum Pochen an der Türe einer Nachbarin vgl. bSanh 97a.

[186] MBm 8,1 f. Num R 10,1 aram. ומתחבר בחבריה בנטיעותיו (in Lev R 25,8 „er jätet mit ihm", dann ומתעבד ברביי, ebenso Cant R zu 5,15).

[187] bNedar 21b.

[188] MʾAboth 2,9, vgl. bSabb 63a oben.

[189] חברותא bJebam 96b in dem noch heute verstandenen Sinn der ungebetenen Vertraulichkeit. bBerakh 34a o. חברותא כלפי שמיא מי איכא. In Derekh EZ 4 Anf. תלמידי חכמים נאים בחבורה ואין עמי הארץ נאים בחבורה bedeutet חבורה den geselligen Umgang, in welchem nur die Gelehrten schöne Formen an den

Tag legen. Gebet um רעות usw. jBerakh 4,2, 7d68; s. auch Lev R 2,7 und vgl. מריעות bMḳ 22b. — או חברותא או מיתותא bTaʿan 23a (Raši merkwürdig), bBb 16b. Scharfe Abweisung der Vertraulichkeit mit den Worten אפילו תואר חברות אין עלינו לרעה jBerakh 5,1, 9a44. — Auch צבתא (צוותא L 4,168, J 1267; vgl. unten XII A. 196) bedeutet: Gesellschaft; z. B. „der Weg ist weit, aber unser Zusammensein ist süß" (בסימא) bSukka 52a unten.

[190] M'Aboth 1,6; ib. 2,14. Sonst alles in bBḳ 92b; vgl. bChull 65a; Gen R 65,2 f. siehe L 1,553 זרזיר. Mehr bei ROSENZWEIG S. 11.

[191] bSabb 63a oben.

[192] Gen R 87,2 חבורה של צדיקים opp. ח' של רשעים. Ḳohel R 1,15. bSanh 70b סריקין l. סקריקין s. Lwr 2,392.

[193] bBb 28b und 29a חברך חברא אית ליה usw. (L 2,9).

[194] bKethub 65a (חברותא L 2,10 nicht sinngemäß wiedergegeben. Gemeint ist ein Freund, der sich gewissermaßen der Freundeskette anschließt).

[195] bChull 133a, jSota 9,11, 24a71.

[196] ויש מכר לעני jGitt 3,7, 48a37. Vgl. Esth R zu 1,4 (L 1,46b): O Rabbi, euch bringt eure Thora (אורייתא) Ehrenbezeugung (מוקרא), hingegen wir — hätten wir kein Geld, würde uns niemand achten (הוקיר).

[197] jBerakh 9,1, 13b40 f.

[197a] bSanh 9b; s. L 4,369.

[198] בקר auch MSabb 1,4, T 1,16, 1113. Sifre Dt 32 p. 73b ebenfalls בקר, ferner סמכוני stützet mich! Aufforderung des Kranken an die Besucher. Verdienstlichkeit s. jTerum 11,48a46 bNedar 39b. Anstandsregel: Man wartet im Triklinium, ob der Kranke zu sprechen sei, bSanh 68a. Mehr bei ROSENZWEIG, Geselligkeit S. 15.

[199] Vgl. z. B. jTerum 10,47b74.

[200] jDemai 4,3, 20a71 [יום משתה של גוים מהו [לבקר אותם.

[201] JE 6,481 *hospitality*. LÖHR, Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt, in Pal.-Jahrbuch 2,52—63.

[202] Gen R 48,7; Jalḳ Hiob § 917; vgl. bSota 10a. In 'Aboth RNα c. 7 von Hiob gesagt.

[203] Hiob 31,12; vgl. Röm 12,13; Hebr 13,12. KOHLER in Kohut Semitic Studies p. 280 f. Viel in 'Aboth RNα c. 7.

[204] M'Aboth 1,5. 'Aboth RNα c. 7 merkwürdig ausgelegt: ולא בני ביתך ממש אלא שיהיו [עניים] משיחין מה שאוכלים ושותים בתוך ביתך usw.

[205] bSabb 23b; bBerakh 10b. Mehr bei ROSENZWEIG S. 19.

[206] bBm 23b 24a, vgl. bʿArakh 16a.

[207] bKethub 61a (ib. 67b Hühnerfleisch teuer). Num R 21 E. (Midrasch Tehillim 23,3 ausführlicher). Zur Abstufung der Speisen vgl. jŠebiʿith 6 E. 37a12: Gäste verlangen ein Gemüse von Grünzeug, da aber der Wirt der Meinung war, in Akko sei ירק verboten, bekamen sie den ersten Tag Fettfleisch (קופד), den andern Tag ein Huhn (תרנגולתא). Anmaßung des Gastes s. Gen R 22,6 p. 210 Th. (bildlich vom Überhandnehmen der Sünde).

[208] אורח מכניס א' Derekh EZ 8. Nach bBb 98b Spruch Ben-Siras.

[209] bBerakh 10b. bBm 87a, vgl. Derekh ER 6.

[210] bPesach 49a.

[211] Sirach 29,30.

[212] bCull 99a. Vgl. Menander in LAND, Anekdota Oxon. IV, 68—73 p. 69; „verachten" ebenso בכר bei L 1,245; „Sack" תרמל vgl. Bd. II, S. 266; „murren" רטן s. L 4,445 insbesondere vom leisen Murmeln des Zauberers, von Menander also mit Recht vom „Pfaffen" ausgesagt, der im ganzen Satz als verächtlich hingestellt wird.

[213] bJoma 18b (vgl. bKethub 65a); das angenommene Beispiel לא יאכל בצים ist wegen Gefahr der Pollution (vgl. Bd. I, S. 125). Ib. ולא יישן בטליתו של בה"ב, vgl. Bd. I, S. 134. Der Grund kann auch hier die mögliche Verunreinigung durch Pollution sein. Ähnlich die Angabe, es sei nicht anständig (לאו אורח ארעא vgl. A. 3), die Leibwäsche durch die Quartiergeberin (אושפיזא vgl. Bd. II, S. 327) waschen zu lassen, denn wenn sich „etwas" darauf zeigte, müßte er sich vor ihr schämen.

[214] MSota 9,6 (zur Lesart s. D. HOFFMANN in Jahrb. der j. lit. Ges. Frankf. a. M. 1910, 7,303) j z. St. und b 46b. Vgl. bBerakh 31a.

[215] bBerakh 31a; ib. 63a פתחו כלם בכבוד אכסניא ודרשו; vgl. Cant R zu 2,5.

[216] bBerakh 64a.

[217] מאכל prägnant bSabb 10a, L 3,4. סעודה s. L 3,561. ארעי MSukka 2,4; b 26a sucht den Begriff zu bestimmen: „Zufälliges" (oder vorübergehendes) Essen heißt etwa, daß einer zwei — drei Eier ißt. Aber sehr oft begnügen sich doch die Menschen mit diesem Quantum! Sondern etwa so viel, was der Lernbeflissene (בר בי רב, in MVitry p. 407 צורבא מרבנן) [des Morgens], ehe er zur Lehrversammlung (כלה) geht, auf den nüchtern Magen zu sich nimmt (aram. טעם); d. i. aus Furcht, der Lehrvortrag könnte sich in die Länge ziehen, nimmt er etwa einen Mund voll zu sich, trinkt und geht (Raši). ארעי auch TMr 2,3. 4. 5 p. 82. — שירו, שירותא ܫܪܘܬܐ bSabb 9b, bBerakh 39a, bTaʿan 11b und oft im Trg. Siehe auch Raši zu Gen 43, 15: Twt בצהרים aram. בשירותא d. i. erste Mahlzeit, fr. *déjeuner* (nach BERLINER S. 443 *disner* zu Mittag essen), wie oft im Talmud. Mit Rašis „Frühstück" (vgl. engl. *breakfast* und die Definition von *jentaculum* bei Isid. 20,2, 10 *jentaculum est primus cibus, quo jejunium solvitur, unde et nuncupatum*) stimmt überein die von BERNSTEIN, Lex Syr. Chrest. zu ܫܪܘܬܐ gegebene etymologische Erklärung: *solutionem jejunii famisve significat* (s. auch PSm 43,14, BROCKELM. 387), während L 4,609 an das Auflösen des Gürtels, J 1569 an den Begriff „Rast, Ruhe" denkt. Feierliche סעודה z. B. סעודת מצוה L 3,561. In MʾAboth 3,16 ist סעודה das ewige Mahl im Jenseits; s. auch Pesikta R c. 41 p. 174b. אריסטון Lwr 2,129. משתה (Hochzeitsmahl) und סעודה werden unterschieden TDemai 3,6, 49₂₀ f., j 2,2, 22d₆₁.

[218] MPeʾa 8,7 מזון שתי סעודות (Details s. j 20d und bʿErub 29a b); MʿErub 8,2, j 25a. MKel 17,11. Bei Früchten des Sabbatjahres kommt Austeilung von drei Mahlzeiten vor (מזון שלש סעודות MŠebiʿith 9,8, T 6,20, ib. 8,1).

[218a] MSukka 2,6 (b 27a) REliezer.

[219] Mekh zu Exod 16,1 p. 46b, Exod R 25,4 (in Jalkut 60 Tage, in Cant R zu 1,13 noch mehr fehlerhaft 62 Mahlzeiten).

220 MSabb 16,2. MᶜErub 8,2 und MKel 17,11 (wie in A. 218). Gedankengang RMeirs und RJudas; s. Kommentare und besonders Maimûni, wonach nach RMeir am Sabbat mehr gegessen wird, weil die Gewürze die Verdauung fördern, nach RJuda aber umgekehrt weniger, weil am Sabbat auch Wein und dgl. getrunken wird, die den Magen schwächen.

221 Bar bSabb 117^{b} unten. Vorausgesetzt in Bar bSabb 118^{a} und j 15,3, 15^{b}_{7}.

222 bJoma 75^{b}.

223 Ib. Die Zahl 60 nach Tosafoth hyperbolisch (oder gebräuchliche runde Summe); gleichwohl רהוטי „Läufer" nicht recht verständlich. Zu כרך Brot brechen s. A. 359. Parallelstellen bPesach 112^{a}, bBm 107^{b}.

224 bBm 107^{b}. פת שחרית auch bGitt 69^{b}. Frugal פת דגן וקטנית bSanh 70^{b}. Bis zum 40. Lebensjahre ist das Essen, hernach das Trinken bekömmlich, bSabb 152^{a}.

225 קיתון של מים bBm 107^{b}. Vgl. auch Raši bSukka 26^{a} (in MVitry p. 407 für „trinken" in Raši סבל „dulden", aushalten), s. A. 217.

226 bSabb 10^{a} טעים מידי בצפרא. Darum השרוי בתענית מהו שיטעום bBerakh 14^{a} (mehr bei L 2,171, der jedoch טעם im speziellen Sinne „des Morgens sich Speise zuführen" nicht anmerkt). Vgl. auch A. 217 und s. SACHS, Beitr. 1,84.

227 Geht deutlich hervor aus TSabb 12(13),16, 128_{15}, wo סעודה schlechthin opp. ist zu לילי שבת und zu מנחה, bereits verwischt in j 15,3, 15^{b}_{7} und b 118^{a} (s. A. 221), wo statt סעודה teils שחרית und חצות, teils שחרית und צהרים steht.

228 bJoma 75^{b}.

228a MBerakh 1,1; Dt R 9,1, Ḳohel R 3,2, Jalḳut II § 947.

228b Siehe MBerakh 7,4 (b 50^{a}), T 4,9, p. 9_{20} להסך את רגליו. Vgl. bBerakh 50^{a} ריש גלותא. Siehe auch A. 408. Ebenso zu beurteilen der Fall, daß Gäste so lange beim Mahle verweilen, daß über sie der Sabbat hereinbricht, TBerakh 5,3. Ib. für Unterbrechen der Ausdruck עקר, vgl. עקירת שולחן oben S. 56.

229 TBerakh 1,1 משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבתות, dasselbe auch Bar b 2^{b}, wo aber vorher andere Bar: משהעני נכנס לאכול פתו במלח עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו (hier סעודה allerdings auch vom Abendbrot); נכנס in diesen Texten offenbar = בא מן השדה בערב ib. 4^{b} mit der ganzen Sprechweise des Feldbauers. Nur auf diesen werktägigen Abend paßt „Brot" als Speise, während es für die Sabbatabende bloß die Bedeutung einer stereotypen Redewendung hat.

230 TBerakh 5,1 p. 11_{22}, jPesach 10,1, 37^{b}_{43}, b 99^{b}.

231 Der Begriff „Appetit" (תאוה) oder „Eßlust" (תיאבון) kommt in den zu unserem Thema gehörenden rabbinischen Aussprüchen oft vor. Vgl. auch bChull 84^{a}.

232 Folgt aus TŠebiᶜith 4,4, 65_{27} מוצאי החג und מוצאי פסח. Am Sabbatausgang פת חמה bSabb 119^{b} s. oben II A. 417; vgl. Bad oben Bd. I, S. 227.

233 Bar bPesach 12^{b} und bSabb 10^{a} ausgeglichen mit der Behauptung des babyl. Lehrers RPapa רביעית זמן סעודה לכל אדם. In Rom wurden die dritte, sechste und neunte Stunde öffentlich verkündet, VARRO, *De lingua Lat.* 6,89. Daran knüpfen sich die Gebetsstunden der ersten Christen, s. ZNTW 1911, 12,99.

234 bPesach 107^{b} s. Tosafoth. MBerakh 1,2 שכן דרך מלכים לעמוד; s. auch b 8^{b} 9^{a} und o. VIII A. 774.

235 jBerakh 1,1, 2$^{d}_{25}$ scheinbar von David, in Wirklichkeit doch nur Erscheinung der römischen Zeit; ib. opp. סעודת עצמו (allein speisend, aß David wie ein Bürgersmann beim anbrechenden Abend, durchschlief die Nacht und stand mit dem Morgengrauen auf). Zu סעודת מלכים vgl. den oft angewandten Begriff סעודת שלמה in A. 254.

236 bSukka 27^{a}.

237 bSabb 10^{a} (s. A. 233).

238 MARQ., Pl.[2] 265; in Gallus 3,320 f.

239 jBerakh 4,1, 7$^{b}_{46}$.

240 Folgt z. B. aus jSanh 3,9, 21$^{c}_{6}$; s. auch Lev R 28,2, Ḳohel R zu 1,3.

241 bBerakh 62^{b} oben, s. Raši, der, wie es scheint, alles auf die Entleerung bezieht; alles in ethischem Sinne Hai Gaon bei RN s. v. כפן K 4,296; das hindert aber nicht, jene Sätze im Wortlaut aufzufassen.

242 Folgt aus MKethub 5,8 המשרה את אשתו usw. (zum Ausdruck vgl. Bert. richtig שרותא oben A. 217).

243 Grundlage M'Erub 8,2 s. Berechnungen von Bert. und von anderen Kommentatoren; TMiḳw 7,6; TTerum 7,3; TNeg 7,10; Dual פרסיים, Plural פרסים jSabb 1,1, 2$^{b}_{65}$ f. Raši bPesach 44^{a} (s. meine Bemerkung zu SCHEFTEL ערך מלין Wörterbuch der Maße usw. S. 114 in Zschr. f. hebr. Bibliogr. 9,136); L 4,123. הרתי או הלת ביעי bSukka 26^{a}; Tur O. Ch. § 612. Bezüglich זמון (s. § 242) gilt כזית oder כביצה MBerakh 7,2. Nakdimon b. Gorion gab jedem seiner Gäste מזון ג׳ סאים קמח Pirḳe RE c. 2. Manchmal waren auch zehn Feigen nicht genug, TMr 2,7. Die Angabe, daß das aus 7/4 Ḳab gebackene Brot die Kost eines gesunden (בריא) Menschen, und daß man gefräßig sei, wenn man mehr, magenkrank (s. A. 251), wenn man weniger esse (b'Erub 83^{b} s. Berechnungen in Raši und Tosafoth), läßt sich mit Mischna 8,2 schwer ausgleichen. Berechnung des Normalquantums von Fleisch s. bei J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin S. 659.

244 MTa'an 4,8; j 4,10, 69$^{c}_{13}$; b 30^{a} (statt קמט steht hier לוג, ferner: wenn er gewohnt war, nach der Mahlzeit Rettig oder eingesalzenen Fisch zu essen, ist ihm das unbenommen). Berechnung des Quantums Wein, das ein Mensch vertragen kann, s. bei PREUSS a. a. O. S. 676.

245 MTa'an 4,8. MBeza 2,1.

246 Nach dem Beispiel in MBeza 2,1 דג וביצה שעליו, ferner nach dem Beispiel ליטרא דקופד in jTa'an 69$^{c}_{13}$ (A. 244) und nach bChull 84^{a}. Vgl. den Vorfall in RAkibas Hause Derekh ER c. 7.

247 Sifre Dt 354 p. 147^{a}.

248 MTerum 2,5; s. REJ 53,23.

249 bMeg 11^{a}, bAz 2^{b}, bḲidd 72^{a}.

250 bBerakh 46^{b}. Vgl. im Punkte des Abtrittes Bd. I, S. 48.

251 T'Erub 9(6),4, 148$_{19}$; fast dieselben Kategorien jSabb 16,15$^{d}_{6}$. Taglöhner MBm 7,5 (b 92^{a}) אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן. Zeichen der Gefräßigkeit bBeza 25^{b} vgl. Derekh ER c. 7 und bChull 105^{b}. עזים s. MSabb 18,1

vgl. oben II A. 580. Dagegen מקולקל במעיין ein Mensch mit verdorbenem Magen b'Erub 83b.

[252] REleaz. b. RSim. jMa'as 3,50d50; vgl. bBm 83b. Esaus Essen Gen R 63,12. Man nimmt z. B. auch drei Feigen auf einmal in den Mund, TMr 2,7.

[253] bPesach 57a s. Margo. Vgl. bSanh 94b von Pekach b. Remaljahu.

[254] Z. B. MBm 7,1, TSanh 11,6, 431 28, jTa'an 4,10, 69c17.21, b 29b, weitläufig bei Jellinek, Beth-ha-Midraš 2,86 f. Vgl. A. 235. סעודת ארץ ישראל Esth R zu 1,4 beim Mahle des Ahasveros, s. רד"ל.

[255] bChull 84b. Vgl. bPesach 114a, Gen R 20,12 und oben I A. 573 (Bd. I, S. 353).

[256] jKidd E., Jalkut Psalm 22. L. G. Lévy, Une religion rationelle et laique, Dijon 1904, p. 56. לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות bBerakh 5b, Derekh EZ 4.

[257] Ersterer Satz von RChijja, zweiter Satz Rat Elias an RNatan in bGitt 70a. Zum Ausdruck משך יד im Mahle vgl. Cant R 5,1 (L 3.275b), wo opp. פשט יד; vgl. auch A. 66b.

[258] b'Erub 54a.

[259] bMk 9a.

[260] bBerakh 54b unten.

[261] bBk 59a, j 8,1, 6b45 f. נבאי מזון (so lies auch T 9,3, 363 29), immer Ansicht des Ben 'Azzai; s. L 3,393. Erholung des kranken Schülers an Speise und Trank oben S. 206.

[262] Alles in bPesach 114a. Die Wortspiele sind im Text angedeutet worden. Der Gegensatz zwischen קקולי = Kräuter und קיקלי (aram. = אשפות s. Raši und RSbM) ist sehr künstlich, und nur der mutmaßliche Sinn konnte im Texte angegeben werden; der Misthaufe scheint nämlich den öffentlichen Platz zu bezeichnen, wie in שער האשפות Neh 2,13.

[263] Fast alle 16 Nummern mit den dazu gehörigen Bestimmungen findet man im enzyklopädischen Werke *Pachad Izchak*, Buchstabe 'ס S. 54 f., aber der Ausdruck סעודת ברית מילה (No. 1), den wir in Dt R 9,1, Kohel R 3,2, Jalkut II § 947 haben, dürfte im Talmud schwerlich zu finden sein; s. immerhin שמחה und משתה in Pirke RE c. 29 und in gewissem Sinne auch bei Mädchen, s. Schück תקנות ותפלות p. 18b. Paschamahl (No. 10) s. Nowack, Arch. 1,175 A. und P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu[4] 2,365 f. No. 12 (Purim) s. bMeg 7b. No. 13 s. Sachs, Beitr. 1,125 und Lwr 2,11 אנפיטריון, das mehr sein dürfte als bloßer Abschiedsgruß oder -segen, denn Abschiedsschmäuse sind bezeugt durch I Makk 16,15; II Makk 2,28; Luc 5,29; 15,23; Joh 12,2. No. 14 s. יום טוב Cant R 7,2; bBerakh 46a oben עבידנא יומא טבא לרבנן = ib. עבד סעודתא, ferner ib. שירותא = כי מטא למשרי A. 217. Zu No. 15 s. bMk 28b; No. 16 (סיום) s. bKidd 31a, bSabb 119a. Ferner bSanh 38a ... שבנה למלך פלטרין usw. vgl. *Šeeltoth* Anf. Die Aggada bBm 87a סעודה גדולה und משתה גדול setzt offenbar irgendeine Feier voraus, die man aus Freude an dem Kinde hielt, wahrscheinlich anläßlich der Entwöhnung von der Muttermilch.

[264] bTa'an 19a.

[265] bSabb 129a und oft.

[266] Folgt aus Thr R Einl. No. 10 p. 10a B. Der Sklave (= ein hoher

Beamter) des Königs veranstaltete ein Mahl (סעודה), zu dem er alle seine Kultgenossen (בני כנסיותיו) einlud (הזמין), seinen Herrn hatte er aber nicht geladen; da sprach der König: „Wenigstens hätte mich mein Sklave seinen Kultgenossen gleichstellen sollen!“ Vorher ist von Götzentempeln in Damaskus die Rede. So ist zu verstehen auch bBerakh 52b unten סתם מסבת כותים (?) לע"ז היא (ms M dreimal הסבת גוים). In erster Reihe pflegten die Prinzen ihre Brüder und Schwestern zu laden (RMeir in Lev R 7,3).

[267] Dt R 10,4 (s. „Antoninus und Rabbi“ S. 53 A. 5).

[268] MBerakh 7,1 f. b 45a f. j 11a f. Rabbi und der „Zĕdūḳi“ an seinem Tische bChull 87a.

[269] MBerakh 7 E. שתי חבורות שהיו אוכלים בבית אחד, b 50b „wenn ein Bediener sich zwischen beiden befindet, so verbindet sie (צרף) der Bediener“. Dasselbe ist auch möglich, wenn in zwei Räumen befindliche Gesellschaften von denselben Menschen bedient werden (s. j in Tosafoth daselbst); j 11a31 נתערבו. Siehe auch Mekh zu Exod 12,7 p. 6a und Mekh RSbJ p. 10; ferner zu 12,46 p. 17b bezw. 29a; MPesach 7 E. b 86ab.

[270] jBerakh 7,6, 11c63 אילין בית נשיאי (der Plural zeigt, daß nicht gerade das Patriarchenhaus, sondern Fürstenhaus überhaupt gemeint ist).

[271] Ib. Z. 65. Zur Sache s. auch Lelio Della Torre, Sulla voce טרקלין e sul suo significato nel Capo IV di Avod, in Scritti Sparsi 1,289 f.

[272] Folgt aus der ganzen הואיל genannten talmudischen Abhandlung (הואיל ואי מקלעי ליה אורחים) bPesach 62a, bBeza 21a. טרחא bBeza 21b. bKethub 61a נפיש בני ביתא נפיש אורחיה ופרחיה (vgl. Bd. II, S. 328).

[273] TSabb 6(7),2, 117$_7$ (fehlt in Bar bSanh 65b unten).

[274] bBeza 40a.

[275] Die Ausdrücke hier *passim* (עבד schon Dan 5,1), vgl. den mit dem Gastmahlwesen verbundenen Begriff עבד אפטרה (z. B. Gen R 69 E.). התקין vgl. ʾAboth 4,16. Namentlich gehört auch hierher תִּקֵּן das Getreide (durch Entrichtung von Hebe, Zehnten und dgl.) zubereiten. In dem schönen Gleichnis Ḳohel R 9,8 (vgl. A. 388) sprechen die Gäste: Gibt es denn ein Mahl, das keine Mühe (טרח) und Zusammenschluß (חברה) [der Leute] erfordern würde?

[276] Nach der hübschen Anekdote in Thr R zu 1,1 § 4; die Lieferanten besser in Kalla R c. 10,19. TBerakh 4,10 p. 9$_{17}$ ergänzt mit Bar bBb 93b (wo מסר לחבירו statt טבח). Der Fleischer (Koch טבח) eines Königs weiß, wieviel Auslagen (הוצאות) der Tisch des Königs erfordert, Sifre Dt E. p. 150a, vgl. bRh 21b.

[277] Derekh ER c. 8 und 9; vgl. Derekh EZ c. 8.

[278] פרפרת שלפני המזון und פרפרת שלאחר המזון MBerakh 6,4 (b 42a), letzteres = קנוח סעודה bBerakh 38b, bPesach 57a. פרפרת schlechthin, also die Vorkost, wurde früher gereicht, als das mit הסב bezeichnete eigentliche Essen begann, jBerakh 6,6, 10d$_4$. Der Ausdruck פרפרת הפת MPesach 10,3 (Agg. und auch ed. Lowe und RN) soll die fladenförmige מצה bedeuten, und dieses Brot hieße so, weil es leicht zerbröckelt werden kann (von פרפר Hiob 16,12), s. L. Heller z. St., aber bessere Agg. und Bert. lesen לפרפר את הפת, was nur bedeuten

kann „das Brot zu brechen", aber die Mischna bleibt in jedem Fall schwierig. Richtig scheint nur die Reihenfolge in TPesach 10,9, 173, zu sein: erst ißt man am Paschaabend Lattich (חזרת) [oder ein anderes Kraut שאר ירקות, j. Agg. haben in der Mischna ירקות וחזרת], dann ißt man mit Tunke die Vorkost (פרפרת), deren es mehrere geben kann. Die Mischna sollte demnach wie folgt lauten: הביאו לפניו חזרת אוכל פרפרת מטבל עד שמגיע לפת „hat man ihm Lattich gebracht, ißt er davon, Vorkost (ed. Pesaro hat לפה), ißt er sie mit Tunke, bis er zum Brote (d. i. zum eigentlichen Mahle) gelangt"; sodann folgen die übrigen Riten. Wie hier die Vorkost aus zwei Gängen (חזרת und פרפרת) besteht, so haben wir in jBerakh a. a. O. drei Gänge („kein Gast darf einkehren nach Erledigung der drei Vorkostgänge": שלש פרפראות), unrichtig also L 4,132 drei Nebenspeisen (Vorkost, Zukost und Nachtisch), denn was sollte der Gast in dem Haus suchen, da alles verzehrt ist? Aber nach den drei Vorspeisen zu kommen, hätte einen Sinn, aber wir werden belehrt, daß es der Anstand verbiete. Mehr s. M. FRIEDMANN, סדר והגדה של לילי פסח S. 28 f.

279 MPesach 10,8, T 10,11, 173 8, j 36d 54, b 118b (und bekanntlich in der Pesach-Haggada). Erklärung s. in Lwr 2,107 (gegen I. Löws Einspruch aufrechtzuhalten) und in JE 1,224, wo aber nur „Nachtisch" richtig ist, nicht die anderen vorgetragenen Deutungen.

280 Thr R Einl. No. 10 (vgl. A. 266); mehr Stellen s. in Lwr 2,184, Sacherklärung bei SACHS, Beitr. 1,85. Lev R 9,8 הדא גרויטהא אינה באה אלא באחרונה שיש בה מינים הרבה.

281 Siehe A. 278.

282 Thr R zu 3,17 s. A. 280 und 401 f.

283 Mein „Antoninus und Rabbi" S. 35 f.

284 Stellen s. in A. 278. Raši zu Mischna Berakh 42a legt פרפרת als junge Hühner (פרגיות) und Fische aus, was auch richtig ist, denn auch die Römer aßen in der *gustatio* Schaltiere, Fische und pikante Saucen, s. in Gallus 3,326. Zu טבול s. A. 278.

285 MBerakh 6,4, Bar b 43a, j 10d oben (L 4,132).

286 TPesach 10,11 wie auch b und j in A. 279.

287 Stellen s. in Lwr 2,270 טרוגימא und 592 תרגימא.

288 Siehe z. B. Raši zu Mischna Berakh 42a und L 4,132 (der aber כיסנין für zerhackte geröstete Ähren hält, vgl. קליות TPesach 10,11).

289 Bar bBerakh 43a, j 10d oben.

290 MBerakh 8,1 בסעודה Debatten der Schulen Šammais und Hillels, von welchen BÜCHLER, Der gal. ʿAm ha-ʾAreṣ S. 134 richtig erkannt hat, daß sie eine Tischgesellschaft betreffen. TBerakh 4,8 p. 9 8 j 10d 1 סדר הסעודה b 43a סדר הסבה. Bekannt ist [הגדה] סדר für den Ritus des Paschaabendmahls.

291 קרא mehrmals TBk 7,2, 357 26 (in Bar bBk 79b immer זמן); nach TAz 4,6, 466 22 und b 8a bh. קרא = nh. זִמֵּן; dieses oft, s. L 1,542 und hier *passim*). קרא ferner Dt R 10,4. Davon קריאה s. A. 295. הזמין in Hifʿil s. A. 294; הזמין einigemal Num R 13,3 (aber in Cant R zu 5,1 זימן). צוות aramäisch = laden (= קרא) Lev R 28,2.

[292] TBk 7,2 und b 79b (s. A. 291), T מלך (irgendein römischer Großer, am ehesten der Statthalter), b בני מלך Familie dieses Großen. Ähnliche Betrachtungen in Thr R Einl. No. 10 (s. A. 266). Der „König" sitzt mit seinem Gefolge (יושב במסבו) in einer großen Basilika (s. Bd. II, S. 366), die voller Menschen ist, und alles wirft sich (שטח) vor ihm aufs Angesicht (Esth R c. 1 E., zur Erklärung von ושרי המדינות לפניו).

[293] Dt R 10,4, vgl. oben A. 267. — Eine gewisse Berühmtheit hat die Einladungsgeschichte des Kamza und Bar-Kamza bGitt 55b.

[294] Bar bBerakh 43b, Derekh EZ c. 6; TPesach 2,12, 159 12 Bar b 49a. בעלי בתים TDemai 2,2, j 22d 40. MDemai 7,1 המזמן את חבירו usw. ed. Lowe (nicht המזמין). Als etwas Selbstverständliches gilt hier, daß die Gasterei am Sabbat stattfindet. Als Speisen figurieren etwa Mehl- und Obstgerichte, als Getränk figuriert Wein. Zur Sache vgl. ib. 2,2 המקבל עליו להיות נאמן כו' ואינו מתארח אצל עם הארץ (s. auch T 2,2). Mehr s. Büchler, Der gal. ʿAm ha-ʾAreṣ S. 162 A. 1.

[295] TAz 4(5),6, 466 21, etwas verschieden in ʾAboth RN α c. 26 p. 82 und in bAz 8a unten (hier משעת קריאה zu tadeln von der Stunde der Einladung an). Vgl. mein „Antoninus und Rabbi" S. 35f. Anekdote RDosthais in Kürze Num R 21,20 (ältere und reichere Parallelstellen und Sacherklärung s. bei Bacher, Ag. d. Tann. 2,32, der auch auf das Gegenstück bSabb 119a und Parall. aufmerksam macht); zur halakhischen Seite der Sache s. Rapoport in *Kerem Chemed* 7,210. RChijja s. in Esth R zu 1,3 (fol. 5a Romm, Wilna).

[296] Folgt aus bBerakh 51b ומשגרו לאנשי ביתו usw. Ib. Anekdote der Jaltha, der Frau des RNachman, aus welcher man sieht, daß die vermeintliche Höflichkeit gegen die Hausfrau auch in Beleidigung umschlagen kann. Jaltha ripostiert mit dem Sprichwort: ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי „von Wanderern (von Herumstreichern) stammt übles Gerede und von Fetzen Läuse", ein Wort, welches zeigt, daß sie über den Gast erbost war, weil er häufig wiederkehrte und, gegen die Sitte, ärmlich gekleidet sich an einen fremden Tisch setzte.

[297] jTerum 8,7, 46a 38 (der Text duldet übrigens auch die Interpretation, daß der Hund dem Gastgeber gehörte und daß dieser ihn an der Seite des Gastes sitzen ließ).

[298] MNedar 8 E. (b 63b) s. Kommentare. Zu סרב s. A. 145. Besonders eindringlich lädt RJuda zu seiner Hochzeit den REleazar, indem er Häscher (פארי) nach ihm aussendet, freilich vergebens (Midrasch ha-Gadol ed. Schechter p. 31ab; erste Quelle?)

[299] bBerakh 63b המארח תלמיד חכם בתוך ביתו (sprachlich s. Bacher in Hebr. Bibliogr. 10,16); vgl. התארח oben A. 294.

[300] bChull 44b 45a.

[301] Matth 22,4 vgl. Luc 14,17 und s. Winer 1,392 A. 1.

[302] bBk 92b s. RN הכל 3 bei K 8,226 (mißverstanden von A. Rosenzweig, Geselligkeit S. 24, der da meint, die Schmerzen befielen den, der der Einladung des Nächsten keine Folge leistet).

[303] ³Aboth RN β c. 41 p. 114b (הכנס zeigt, daß es sich um ein Mahl handelt, übrigens ib. auch סועד von סעודה). סימנטרי Exod R 19,5, s. Lwr 2,389.

[304] Folgt aus Bar bJebam 16a, wo freilich gewöhnlicher Besuch, ohne Gastmahl. M³Aboth 1,13 בסבר פנים יפות . . . מקבל; ib. 3,9 בשמחה . . . מקבל.

[305] Alles bei WINER 1,392 aus biblischen und apokryphischen Stellen. עטרה Hl 3,11 = פאר des Bräutigams (Jes 61,10) dauert nach MSota 9,14 jedenfalls fort; vgl. ROSENMÜLLER, Das a. und das n. Morgenland 4,197. Folgt auch aus der Vorstellung צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם bBerakh 17a, ³Aboth RN α c. 1 p. 3a, bTamid E., bRh 31a, Soferim c. 18.

[306] TBerakh 4,8 b 43a j 10d oben. Daß es ein Diener ist, der das Wasser reicht, folgert BÜCHLER (Der gal. ʿAm ha-³Areṣ S. 135 A. 2) mit Recht aus TJad 1,12. 13, vgl. ib. 2,7.

[307] Folgt aus עלו והסיבו TBerakh 4,8 (vorige A.), wo עלה an עליה (Bd. I, S. 34) gemahnt. Vorantritt geregelt Derekh ER 4 E. Vgl. Derekh EZ 6 לכניסה הגדול קודם ליציאה הקטן קודם.

[308] Oben A. 278. Strafe der Gäste des Königs, die zu spät gekommen sind: sie müssen auf den Füßen stehend voll Ingrimm zusehen, wie die anderen Gäste sich hinlehnen, essen und trinken, Ḳohel R zu 9,8.

[309] מטפחת TBerakh 4,9 p. 9_{15} (von RSim. b. Gaml. berichtet), Thr R zu 4,2; מפה bBb 93b wahrsch. = (אפלא) מפלא Derekh ER c. 8; vgl. dazu פילכא (עכלא) jDemai 24a$_{65}$ jAz 39c$_{57}$ in מ"כ zu Thr R ib. פיבלה = *fibula* Agraffe. Mehr s. in REJ 37,55 und in Lwr 2,110.

[310] Schon BÜCHLER (Der gal. ʿAm ha-³Areṣ S. 138 A. 1) schließt aus den Fremdwörtern ספסל, קתדרא, מפה = *mappa* auf gr. röm. Ursprung der Gastmahlsitten, und dies wird auch durch die Einzelheiten bestätigt.

[311] WINER 2,48. ישבו opp. הסבו MBerakh 6,6, vgl. die Stellen in A. 306 und 308. bSanh 38a יתבי בסעודתא קמי.

[312] הסב, היסב, הסיבה (aram. אסחרותא) s. L 1,481; ein überaus häufiger Begriff. זגא L 1,512, s. besonders bBm 113b: wozu zwei Sofas? das eine, auf dem er ißt, das andere, auf dem er schlummert (דוג עלה), ein Wort, welches mit זוגא = Polster zusammenhängt. Sonst wird מטות מטה gebraucht (z. B. MNedar 4,4) = κατακλίματα Josephus, Ant. 15,9, 3 (WINER 2,48). כסת MBerakh 8,3, T 6,3 p. 13_{14}, j 8,4, 12a$_{64}$, b 52b. Siehe Rivista Isr. 2,124. Mehreres auch bei P. HAUPT, Biblische Liebeslieder, Leipzig 1907, S. 67 und 124 f.

[313] jMaʿas 4,51b$_{10}$. Ib. כל היסב שיש בו יין. Sowohl Beth-Šammais Worte קידש היום ועדיין יין לא בא, als die Beth-Hillels שיין גורם לקדוש שהאמר (Bar bPesach 114a) weisen darauf hin, daß der Wein erst während der Mahlzeit aufgetragen wurde, s. ELBOGEN in Lewy-Festschr. S. 180.

[314] bBerakh 2b משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב.

[315] TDemai 5,7 p. 54_{9} פועלים שהיו מסובין ואוכלין, ib. אורחין מסובין ואוכלין. Vgl. מסובים in Mekh zu 18,12 p. 59a. Andererseits oft ישב בסעודה, z. B. הוו יתבי בסעודתא bBerakh 46b unten (s. A. 311).

[316] MPesach 10,1 (b 99b); bekanntlich כלנו מסובין auch in der „Haggada"; s. speziell zu diesem Punkte M. FRIEDMANN, סדר והגדה של לילי פסח, Wien 1895, S. 16 f., doch irrt Fr., wenn er meint, selbst der „Ärmste" habe auch das

ganze Jahr über angelehnt gegessen; wodurch wäre dann der Paschaabend ausgezeichnet? Gut erklärt jPesach 10,1, 37b67 „weil sonst die Sklaven stehend zu essen pflegen; essen sie nun an diesem Abend hingelehnt, so bekunden sie, daß sie aus der Knechtschaft zur Freiheit (חרות) gelangt sind."

317 bPesach 108a.

318 Ib. אשה (אצל בעלה) לא בעיא הסיבה (die in Klammern gesetzten Worte sind nach Zeugnis der besseren Texte zu streichen und so ist der Zusatz in *Seder Rab Amram* שאין דרכן של נשים להסב gewiß am Platze, s. FRIEDMANN a. a. O. S. 17).

319 bPesach ib.

320 jTaʿan 4,68a61. Andere Vorstellung bBb 58a. Vgl. ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ Joh 13,23; 21,20. „In Abrahams Schoß" stammt aus Luc 16,22. 23.

321 Folgt aus מסב רחב opp. מסב קצר in bSabb 63a oben.

322 Bar bBerakh 17b, j 3,1, 6a Z. 10—17.

323 bBb 120a.

324 jTaʿan 4,68a57 Bar bBerakh 46b. Vgl. die Gehordnung oben S. 6.

325 Midrasch Prov 9,21 p. 32a B., ältere Fassungen, jedoch ohne Tabi, und auch sonst einigermaßen verschieden, Mekh zu Exod 18,12 p. 59a, Mekh RSbJ p. 88 und sonst. Siehe dazu Haḳedem, deutsch. Teil, 2,61.

326 Num R 13,2.

327 Bar bSabb 119b (מטתו מוצעת wird von FRIEDMANN a. a. O. richtig auf das Speisesofa gedeutet).

328 Bar bSabb 113a, ergänzt mit TSabb 12(13) E. 12816.

329 bBm 30a, bPesach 26b.

330 Folgt aus Bar bChag 14a טרקלין גדולים ומצעות נאות מוצעות לכם, wo das Prädikat מוצעות *per zeugma* sich auch auf die *Triclinia* bezieht, besonders ersichtlich in j 2,1, 77a72 המקום פנוי לכם והט' מוצע לכם, am richtigsten Midrasch ha-Gadol 1,1 (1,6) ט' גדולים מוכנין לכם מצעות גדולות מוכנות לכם.

331 bSabb 119a, vgl. oben A. 295.

332 Nach Pesiḳta R c. 23 p. 119b, s. oben I* A. 19.

333 bJebam 16a; vgl. A. 304.

334 שולחן ערוך Bar bSabb 119a. Exod R 30,9; צבת in bChull 60a zweimal, s. RG = הכן; L 4,168. מקשטא ליה תכא zweimal in bJebam 63b.

335 bBb 57b 58a s. RSbM, dessen Erklärung jedoch nicht für alle Einzelheiten ausreicht, namentlich dürfte מבפנים nicht als Seite des Sitzes des Hausherrn, sondern als zur Mauer zu, aufzufassen sein. Der Ring des Tisches wird auch Pesiḳta R c. 23 (s. A. 332) erwähnt; demnach dürften die 16 Ketten, die in der Parallelstelle bSabb 119a figurieren, solche sein, mit denen der schwere massive Tisch an die Wand gehängt wurde. Aber auch die Auffassung, daß Geschirre an ihnen hingen, kann durch antike Muster bekräftigt werden. — פורס מפה findet sich bPesach 100a. — שמעא bBb 57b s. auch bGitt 55b.

336 Anfang folgt aus bPesach 100b פרס מפה וקידש s. die von RSbM verworfene 2. Erkl. (denn die 1. Erkl., wonach das Brot zugedeckt wurde, leuchtet nicht ein); Ende folgt aus ib. vorher מפסיקין ... למפה, welches = עקירת שולחן ib.

337 Folgt aus MBerakh 8,3, T 6,3, b 52b, j 12a (s. A. 312), s. Maim. zur Mischna. KRENGEL, Hausgerät S. 4, findet das nicht wahrscheinlich, weil es auch eigene Handtücher (מטפחת הידים MKel 24,14 und sonst) gab. Aber die Stellen besagen es unzweifelhaft. Übrigens מטפחת = מפה s. A. 309.

338 MChull 8,2, jAz 3,1, 42c27, Sifra 78c, wobei KRENGEL a. a. O. daran erinnert, daß nach MARQ. Pl.[2] 319 die Sitte bestand, den Gästen Speisen vom Nachtisch und Geschenke mitzugeben (ἀποφόρητα), die in der *mappa* steckten (auch im Gastmahl des Trimalchio S. 54 — s. A. 394 — erwähnt); vgl. auch Raši bNedar 41b תמחוי החוזר.

339 bBeza 14b unten וילון טמא מפני שהשמש מיחמם כנגדו (das Wort כנגדו verbietet es, Rašis מתעטף בשוליו anzunehmen, vielmehr wird der vor dem Speisesaal hängende, an der Außenseite von der Sonne beschienene Vorhang inwendig vom Bediener zum Sichwärmen benutzt).

340 bChull 107ab דקאכיל במפה, ib. בבלאי חמתות (um so mehr Leder).

341 jSabb 4,1, 6d35 (Ausdruck שַׁמֵּשׁ wie sonst). מזוגא s. A. 410. Außerdem דיילא S. 49, שמעא usw. In bSabb 12b wird unterschieden zwischen dem ständigen und provisorischen Bediener (שמש קבוע usw.). Ḳohel R 9,8 מְשַׁמֵּשׁ (als Nomen).

342 Gen R 65,16 und Parallelstellen.

343 So hat auch Antoninus den Rabbi bedient, bAz 10b, s. mein „Anton. u. Rabbi" S. 49 f.

344 TBerakh 5,10, p. 12 10 Bar b 45a.

345 Exod R 30,9.

346 Bar bPesach 86a, Mekh RSbJ zu Exod 12,46 p. 29.

347 Alles in bChull 107b. Zu טריד vgl. לא קבע bBerakh 47b.

347a jSabb 17,1, 16b8 (Zitat in I* A. 25 danach zu berichtigen).

348 bPesach 86b (daß dies für die Halakha nicht gilt, ändert an den Erscheinungen des Lebens nichts).

349 Bar bChull 107b. Vgl. דבר קלקלה ib. 105b. Um das Mahl (אריסטון) nicht zu verwirren (התערבב), bekennt sich einer grundlos sogar zu einer Geldschuld, die ihm der Gastgeber aufdisputiert: jSanh 3,9, 21c8.

350 Bar bChull ib. In den Mund stecken war nicht selten; vgl. z. B. jDemai 3,1, 23b40: Ein Arzt, der ein *Chaber* ist, gibt die Speise dem zu der Klasse des עם הארץ gehörigen Kranken in die Hand, nicht in den Mund.

351 TBerakh 6,5 p. 13 20 f.

352 TDemai 3,6, 49 20 j 2,2, 22d61 f.

353 Gen R 65,15 (im Texte הוו נסבין גרמייא ומסלקי יתהון, s. jedoch Ps-Raši, wonach das Verb ומקלקין יתהון zu lauten hat).

354 Darauf weist das häufige חתיכה, siehe z. B. Exod R 30,9 (A. 345).

355 Derekh ER c. 8 אחז את הקלח בידו אחת ותלשו בידו אחת. Kräuter (ירקי) sollten aus einem Bund (כישא) heraus, den der Gärtner gemacht, nicht gegessen werden, scheinbar darum, weil es wie gefräßig aussieht, in Wirklichkeit aus Aberglauben (bChull 105b).

356 בצע oft, s. L. 1,251; bei *charrub* bBb 91b L ib.

357 Wir meinen den Ausdruck פרס על שמע, worüber an letzter Stelle nachzulesen ist, was M. LIBER in REJ 57,170 f. (SA La récitation du Schema

et des Bénédictions, Paris 1909, S. 10f.) geschrieben hat. פרס = brotbrechen z. B. bRh 29b לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם; Trg I Sam 9,13 כי הוא פריס על מזונא (mehr bei LIBER SA S. 12).

358 Worte L's 2,402.

359 Folgt besonders aus jChalla 1,1, 57b51 הלל הזקן היה בורך שלשתן כאחת, bPesach 115a und daraus in der Pesach-Haggada, s. II A. 393. Oft כרך ריפתא, z. B. bBerakh 50b (bTaʿan 20b unten), ib. 45b כרכי ריפתא בהדי הדדי, vom Mahle zweier Gelehrter; ib. 48a dasselbe vom Mahle des Königs Jannai und seiner Frau; ib. 50a dasselbe vom Mahle des Exilarchen, an welchem mitunter 100 Leute teilnahmen.

360 Sehr richtige Worte von ROSENZWEIG, Geselligkeit S. 22 A. 5; vgl. auch SPITZER, Das Mahl S. 16. Doch wird in Soferim 3 E. gelehrt: אין אוכלין באוכלין אלא אם כן היה אוכלן בבת א'.

361 jBerakh 6,1, 10a21, jDemai 7,1, 26a70 (s. L 1,7), jDemai ib. מפירו כל שהוא.

362 jDemai ib. והוון עבדין נפשין מזרקין אילין לאילין ומתקנין (hier ist תקן — es handelt sich um Verzehntung — gleich מאבדין s. RŠ zu MDemai 7,1).

363 MSabb 21,3 Agg. מעבירים מלפני השולחן scheint richtiger als מעל השולחן ed. Lowe, Raši, Rif, Ašeri usw. (s. L. Heller z. St.).

364 MSabb 21,3 (Umstellung von Beth-Šammai und Beth-Hillel s. b 143a und Kommentare), ergänzt mit T 16,7, 135 11f., wo Zekharja b. Eukolos (der, „um dessen Bescheidenheit wegen der Tempel ein Raub der Flammen wurde") נוטל ומשליך מאחורי המטה. Die Schüssel wurde, wenn das Essen schmeckte (ערב), ausgewischt, Lev R 7,4, Pesiḳta R c. 16 p. 83b.

365 jDemai 3,3, 23c8, bʿErub 64b, bBm 23b; bSabb 143a.

366 אגב ריפתא bSabb 143a; ib. Samuels Satz.

367 האוכל שמשמין באצבעו MMakhš 1,6. באצבעתיה opp. בהוצא bNedar 49b; ib. קרא ודייסא ... פלוט. Vgl. I. Löw in Kfm-Gedenkbuch S. 78.

368 TBerakh 5,8. 9 p. 12 8f. Zum Ausdruck לפי שאין דעת הבריות שוות vgl. דעתו יפה und dgl. bei L 1,416 (auch oben A. 6).

369 T ib. 5,7, Bar b 47a.

370 Gen R 74,2 (mit zahlreichen Parallelstellen) Ausspruch des RSim. b. Gaml., in bBerakh 8b Ausspruch des RAkiba u. zw. mit מדיים anstatt בני המזרח; in Gen R gibt es eigentlich vier Punkte: 1. Zerschneiden, 2. Zerschneiden auf dem Tische, 3. Küssen, 4. beraten sich nur auf offenem Felde (במקום רווח nebst Sprichwort בחקל דאית בה איזגרין לא תימר מלה דמסטירין s. Kommentare), davon in b bloß 2. 3. 4 (dies sehr gekürzt); dann aber andere drei Dinge von den Persern, darunter, daß sie im Essen züchtig seien, vgl. oben S. 4, und was den Anstand im Abtritte anlangt, s. Bd. I, S. 48.

371 Siehe z. B. LAYARD, Niniveh, deutsch, S. 364 A. 2.

372 Bar bSabb 123b, vgl. T 14,1, 130 26, j 17,1, 16a unten. T 12,16, 128 21 ומחתכין בדבילה. Ib. 14,1, 130 25 מקצוע של דבילה. Siehe auch Bd. I, S. 114.

373 Bar bChull 16b (ואין מחתכים בה בשר ib. lautet richtiger in jSabb 8 E. 11c23 את הבשר על גבי השולחן, so daß ganz sicher von der Verwendung beim Mahle die Rede ist); zur Natur des Schilfrohres s. Bd. II, S. 200.

[374] bChull ib. ואין מקנחין בה, ib. im Satze המקנח ... שיניו נושרות hat man „Zähne" ursprünglich als wirkliche Zähne aufgefaßt, hat sie aber dann infolge einer Frage umgedeutet: קינוח פי מכה s. Raši. Deutlicher jSabb (in A. 372) ואין מחצצין בה את השינים.

[375] TSabb 5(6),10 ולא יקטמנו לחצו(ת)[ץ] בו שיניו, vgl. קיסם bBeza 33a und jDemai 3,2, 23b71 (wo מחצד שיני״, vgl. oben VII A. 137).

[376] Stellen s. in A. 372. Zu זומליסטרון s. Bd. I, S. 122. — Mit המניק (persisch) neben סכין dürfte eine Gabel gemeint sein, s. RCh z. St. (L 1,477).

[377] TSabb 13,17, 130[22] vorher מדוכה אם יש בה שום, vgl. Bd. I, S. 117; Zwiebel ist immer gleichartig mit Knoblauch. Das am Paschaabend nötige חרוסת wurde, wie der Name zeigt, wahrscheinlich am Tische selbst in einem Irdengeschirr (חרס) klein gestoßen, s. MPesach 10,3 Bert., b 116a Raši.

[378] פינך s. Lwr 2,467a unter פנקס und Bd. I, S. 106. Als Eßgerät, etwa Schüssel, ist wahrscheinlich anzusprechen auch מתכילתא (vgl. Bd. II, S. 37) in bPesach 43a, gegen Raši, der es als Zugemüse (לפתן) auffaßt. Vgl. den Gebrauch der *patina* in Gallus 3,340. צנא בת תלתא סאוי bBerakh 44a.

[379] bSabb 119a (s. A. 331 und Bd. II, S. 294). Nach dem Ausspruch des Palästinensers RAbbahu (bezw. nach einer Barajtha) sind bei dem „Becher (כוס) des Segens", d. i. bei dem Becher, worüber das Tischgebet gesprochen wird, zehn Dinge zu beachten: er muß gewaschen und gespült sein (vgl. Bd. I, S. 76), muß lebend (חי) sein (d. i. nach einer Erklärung: im Becher selbst wird der Wein temperiert; nach einer anderen Erklärung: der Wein wird frisch vom Fasse geholt), muß voll sein, hat einen Kranz (עטור, d. i. nach der im Talmud selbst gegebenen Erklärung: er wird von anderen Bechern umringt), der Segnende ist mit seinem Mantel würdig umhüllt, er erfaßt ihn mit beiden Händen und hält ihn in der Rechten und hebt ihn hoch vom Boden empor (bBerakh 51a; in j 7 g. E. 11d2 bloß drei Dinge: עיטור, מלא und מודה).

[380] Folgt aus MPesach 7,13 (b 86a), wo Raši richtig bemerkt, daß das nicht bloß am Paschaabend, sondern das ganze Jahr so geschah. Trinken des Warmwassers s. Bd. I, S. 210, wobei zu verweisen auch auf MSabb 3,4.

[381] Folgt aus MSabb 20,2.

[381a] כלי סעודה bAz 75b; מאני מכלא usw. s. bSukka 29a, Machsor Vitry p. 397. Vgl. כלי תשמיש TAz 8,3, 473[3].

[382] jPeꜣa 8,7, 21a60. Ib. 21b. Vom Luxus des Silbergeschirres spricht auch FRIEDLAENDER, Sittengesch. 3[5] 105 f. (volkstümlich 2[7] 214 f.).

[383] Lev R 27,8 בראש של מסובין. Vgl. מנין לאבל שמסב בראש bKethub 69b; ib. 69a ומאן יתיב בי מרזיחא ברישא.

[384] TKel bb 2,4, 592[5] f. חפית של קדרה ist nicht ganz klar.

[385] Bar bSanh 23a. In Derekh EZ c. 5 mehr ausgeführt: Man muß immer wissen, neben wem man [bei Gerichte] sitzt, neben wem man [beim Gebete?] steht, beim Essen gelagert ist (מיסב), in Gesellschaft spricht und Dokumente unterfertigt. Siehe auch REJ 36,44.

[386] bBerakh 46b.

[387] RCh zu MPesach 10,3 versteht הביאו לפניו vom Herbeibringen des Tisches (s. jedoch oben A. 278).

[388] Schön ausgeführt in Num R 14,1. Ebenfalls römische Sitte (da von einem „König“ gesprochen wird), wird geschildert in dem schönen Gleichnis Ḳohel R 9,8. (zu פקחין und טפשין vgl. bSabb 152[b]), wo den Gästen bedeutet wird: לכו ורחצו וגהצו וסכו ורחצו בגדיכם והתקינו עצמכם לסעודה. Von den ordentlich geputzten Gästen heißt es dann באו בכבודם, von den Nachlässigen באו בניוולם.

[389] Folgt aus der Erzählung Derekh ER c. 5.

[390] bBerakh 31[b]. Offenbar damit gleich Midrasch Sam. 2,4 p. 48 B., wo statt „König“ לולוטום = βουλευτής steht.

[391] So dürfte איזיל ואת אתי in Midrasch Sam a. a. O. zu verstehen sein.

[392] Rührende Geschichte in jTerum 8,45[c]$_{57}$; desgleichen Derekh ER 6 = Kalla R 9.

[392a] Nach RMat., Gaon von Pumbeditha ums Jahr 860, stand הא לחמא עניא irgendwo im Talmud, s. LEWY, Ritual des Pesach-Abends, S. 11.

[393] MSabb 23,2 (פרפרות werden hier als Leckerbissen aufgefaßt, doch kann nach der oben S. 57 beschriebenen Weise ganz gut das Austeilen der Vorkost gemeint sein). Viel deutlicher in TSabb 17,5, 137_{1} „Man darf (am Sabbat) die Gäste zählen, wieviel ihrer drinnen und wieviel draußen seien und wieviel Portionen man ihnen bereiten soll, u. zw. von der Schrift herunter, die auf der Mauer ist, nicht aber von der Tafel und dem Pinax heraus, wie man's an Werktagen tut.“ Die Stelle MSabb 23,2 לא מן הכתב scheint jede Art Schrift verbieten zu wollen. Die Schrift an der Mauer, an und für sich ein interessanter Zug, erinnert an Dan 5,5. Vgl. bSabb 149[a] דכתב אכותל ומידלי.

[394] MSabb 23,2. Auch hier ist T 17,4 deutlicher: der Gastgeber lost mit den Gästen und die Gäste losen unter sich usw. Ib. vorher: „Die Paranymphen und alle Hochzeitsgäste losen bezüglich ihrer Portionen, und für den Fall, daß etwas übrig bleibt, bleibt es für den Kasten (שידה d. i. für den Hausherrn) übrig. Eine Art Lotterie findet sich auch bei den Römern; s. „Petrons Gastmahl des Trimalchio“ (Reclam-Bibliothek No. 2616) S. 49; vgl. (ib. S. 13) vom Gastmahl des Kaisers Heliogabal. A. HUBER, Über das „Meisir“ (مَيْسِر) genannte Spiel der heidn. Araber, Leipziger Dissert. 1883 (Mitteilung I. Goldzihers). Meisirspiel zur Verteilung der Portionen s. JACOB, Altarab. Beduinenleben[2] S. 89.

[395] Thr R zu 1,1 p. 24[a] B., vgl. oben VIII A. 209. Daß der Hausherr austeilt, folgt auch aus I Sam 1,4. 5; vgl. dazu Pesiḳta R c. 43 p. 182[a b].

[396] Dies folgt nicht nur aus TSabb 17,4 in A. 394, sondern auch aus dem Gleichnis in Num R 13,2 und Cant R 5,1, wo der „König“, ohne Rücksicht auf seine Gäste, sagt: תנו את המנה הזאת לבעל הבית.

[397] So dürfte ידיו של אחד מהן יפות zu übersetzen sein (bPesach 89[b]). Zur Gefräßigkeit s. A. 400.

[398] Alles in bPesach 89[b] (סיבולת s. L 3,468). Beachtenswert ib. die Bemerkung סיבולית נמי דלצוותא בעלמא כו', solches Symposion werde bloß zu Zwecken der Geselligkeit veranstaltet.

[399] bBerakh 42[a] oben תליסר ריפתי usw. עדי כפנא. Eine schwierige Stelle (s. Raši), die hier im Sinne „unserer Lehrer“ und im Sinne des Autors der

Hälākhōth Gĕdōlōth wiedergegeben wurde. Ib. 47[a] קמסרהב ואכיל heißt, er hat mit dem Essen geeilt (dort des זמן wegen, wird aber im gewöhnlichen Leben einen sehr prosaischen Zweck gehabt haben).

[400] Schilderung des Paschaabends im wesentlichen nach der schönen Arbeit von J. LEWY, Ritual des Pesach-Abends S. 12—20. In MBerakh 6,4 und T 4,12 ist zwar auch vom Wein inmitten der Speisen (בתוך המזון) die Rede, aber dies dürfte eine Ausnahme sein (zur historischen Würdigung s. die Notiz von G. BEER, Der Wein beim Paschafest, in ZATW 31,151). Charakteristisch für die gefräßige Art des Essens ist ib. und bBerakh 43[a] die Bemerkung: שאין בית הבליעה פנוי (vgl. dazu die Stellen bChull 105[b]. 107[b] in A. 349 und die Mahnung, man möge nicht gefräßig sein, oben S. 4). — Zu טבול vgl. bPesach 107[b] אבל מטביל הוא במיני תרגימא, Raši: Ihr Essen geschah in Form des Eintauchens. Ib. מטביל בירקא. Ib. השמש מטביל בבני מעיין. Zum Salzfisch s. TBerakh 4,14 מליח ופרוסה, ib. פת הבא עם המליח לאחר המזון (s. BÜCHLER, Der gal. ʿAm ha-ʾAreṣ S. 326). — Zum stillen Verhalten bei der Mahlzeit vgl. außer dem bekannten Satze אין מסיחין בסעודה auch אין מסיחין על כוס של ברכה bBerakh 51[b]. Dagegen דברי תפלות Num R 10,3 in schlechter Gesellschaft. In rabbinischen Kreisen wurde „Haggada“ getrieben, wie namentlich am Paschaabend; s. auch beim Hochzeitsmahle Bd. II, S. 41 und vgl. MʾAboth 3,3.

[400a] Alles an folgenden Stellen: bPesach 86[b], Derekh ER 6. 7. 8. 9, Derekh EZ 6, Kalla R c. 10,21, hier namentlich der Satz לא ינפח במים וישתה משום כו׳, vgl. bChull 105[b]. Überall in Agg. und Kommentaren Parallelstellen angegeben. Mehr bei SPITZER, Das Mahl S. 24, wo jedoch einiges mißverstanden wurde.

[401] Thr R zu 3,17: Etymologie von נפש (aram. נפשא) = נפש begehren. Zu dem Zug, daß die einmal gebrachte Schüssel durch neue ersetzt wurde, vgl. was Varro (bei Plin. h. n. 33,47) erzählt: Ptolemäus ließ 1000 Gäste mit ebensoviel goldenen Trinkgeschirren bedienen und die Geschirre so oft als die Gerichte wechseln.

[402] Thr R ib. Geflügel s. in A. 262.

[403] Alles noch weiter in Thr R ib.

[404] TBerakh 4,11 p. 9 26.

[405] יערב לכם יבסם לכם Num R 13,3; Cant R 5,1. Vgl. Gen R 85,3 in anderer Situation: יערב לכם יבושם לכם ימתק לכם. So ist auch gemeint אכל ושתה ונתבסם Kohel R 11,9: aß, trank und fühlte sich wohl (nicht „berauschte sich“ L 1,244).

[406] jBerakh 9,2, 13c 20 f. Ausspruch Ben-Zomas. Etwas abweichend T 7,2 p. 14 f.

[407] jPeʾa 8,7, 21a 31 f.

[408] Bar bChull 105[a] מים ראשונים ואחרונים חובה אמצעיים רשות; die „Pflicht“ wird jedoch auf bloßes „Gebot“ (מצוה) abgeschwächt, soweit die „letzten“ Wasser in Rede stehen. Die „mittleren“ Wasser, nach Raši ein spontanes Waschen zwischen den Einzelgerichten (b 105[b] בין הבשיל לתבשיל), figurieren wenig. Die sehr langen Mahlzeiten machten übrigens auch ein „mittleres“ Händewaschen notwendig, wenn z. B. durch Wasserabschlagen oder durch

eine draußen gepflogene Unterredung mit einem Genossen eine Unterbrechung des Essens eingetreten ist (vgl. A. 228b) TBerakh 4,11 (zu berichtigen nach Bar bJoma 30a s. Raši), u. zw. wurde die benutzte Wasserkanne (טפיח) ostentativ vom Bediener wieder den Gästen zugestellt, damit sie sicher seien, daß sich jener gewaschen hat (ib.) Dasselbe sehen wir im Gastmahl des Trimalchio (A. 394) S. 38. Wenn nach Fleisch Käse gegessen werden sollte, reinigte man sich den Mund und wusch sich die Hände (bChull 104b f.). bBerakh 52b תכף לנטילת ידים סעודה. Pünktliches Zerimoniell in der Reihenfolge der Gäste Bar bBerakh 46b; ib. משי ידך = Einüben des Tischgebetes (weil der sich zuletzt die Hand Waschende zugleich Vorsprecher des Tischgebetes ist). Ib. unten: אין מכבדין . . . בידים מזוהמות. Wenn Wasser nicht zu erlangen war, faßte man die Speisen mit Eßtuch (מפה) oder mit Schlauchfetzen an (bChull 107a b).

409 bChull 106a חמי האור, ib. חמי טבריא, ib. 105b oben שאין היד סולדת בהן.

410 jSabb 1,1, 3a52; ib. מזוגא ein besonderer Diener, der den Wein mischt.

410a bChull 107b f. (s. A. 408) viele Details bei אין קינוח פה אלא בפת. bBerakh 42a הרגיל בשמן.

411 Bar bSabb 114a o. und oft.

412 Mekh RSbJ Exod 12,16 p. 16 יכול . . . לא ידיח את הכלים. Bar bSabb 12b בודק כוסות וקערות לאור הנר.

413 Mekh ib. יכול לא יקנב את הירק; vgl. bSabb 114b und Bd. II, S. 199.

414 Bar bPesach 107b. Zu מטבל s. A. 400.

415 Num R 13,2, Cant R 5,1 (L 3,275b). Zum Ausdruck vgl. bʿErub 53b „ich hielt mich davon (nämlich von den versalzenen Bohnen) zurück" (משכתי ידי מהן); vgl. auch oben S. 8.

416 bBerakh 10b זבוב, vgl. MʾAboth 5,5.

417 bSanh 92a s. Rašis feine Bemerkung.

418 Folgt aus MSabb 7 E. Zu עלי בצלים s. L. Heller; סובן ומורסנן s. Maim. und Bert., aber die Sache erklärt sich besser durch die Sitte, geröstete Ähren zu essen. In MSabb 21 E. noch שער של אפונין ושער של עדשים (eingehend diskutiert von J. Krengel in Lewy-Festschr. S. 43 f.).

419 MSabb 21 E., s. vorige A. Vgl. auch zweimal והותירו פרוסות TDemai 5,7 p. 54₁₀. Dort ausdrücklich ונתנום לשמש, aber wenn es gleich darauf heißt: עני שנתנו לו פרוסות usw., so kann wieder nur der Rest der Tafel gemeint sein. Solcher Rest hieß bezeichnenderweise פאה, und die Regel lautet: אין משיירין פאה באילפס אבל משיירין פאה בקערה Bar bʿErub 53b s. Raši, Tosafoth und S. Luria; anders Derekh ER 6: מניחין פאה ממעשה אלפס ואין מניחין פאה ממעשה קדרה.

420 TŠebiʿith 7,2 p. 71₃.

421 MBerakh 8,2 (b 51b), b 52b פירורין, vgl. MSabb 21 E. נשווראה bChull 105b; ib. מנקירותא, ib. משום דקשי לעניותא. Ib. rührende Anekdote.

422 MBerakh 6,4 b 43a, bBeza 22b, jSabb 4a, jBeza 61c und oft. Eben im Hinblick darauf heißt es in Num R 13,2, daß die Frommen im Paradiese weder Balsam, noch sonstige feine Spezereien benötigten, sondern daß der Nord- und Südwind kämen, hinfegten und hinströmen ließen alle Wohlgerüche des Paradieses.

[423] Bar bSukka 40b.

[424] Der Satz stammt aus L. Löw, Gesamm. Schr. 2,148. *Nécessité de l'Aumône* bei M. B. SCHWALM, La vie privée du Peuple Juive, Paris 1910 p. 553 f. Ib. 563 f. *Catégories de Mendiants.*

[425] יחזרו על הפתחים bKethub 108b. bMeg 15b unten (L 2,33). אהדורי אפיתחא bSabb 151b (L 1,455). Statt „Türe" wird TSabb 1,5 das Stehen auf der Schwelle, in bSabb 140b (nicht gerade von Armen) das Rufen am Tore genannt. Auch מסבב על הפתחים TPeʾa 4,8 p. 23 20 j 8,7, 21a 11. שאל על הפתחים jKethub 13,3, 36a Z. 23. Jüdische Bettler in Arizia bei Rom s. Scholiast zu Juvenal 4,116; FORBIGER 1,54. 88; BECKER-GÖLL, Gallus 1,73. 93; ferner Martial 12,57, 13, FORBIGER 1,74. 226.

[426] Die in MSabb 1,1 vorausgesetzte Situation, vgl. T 1,5 (A. 425). Zu פשט vgl. jMeg 1,6, 70b 78. Übrigens steckt auch der Spender die Hand aus; siehe z. B. Exod R 31,14 אשריו כל מי שידו פשוטה לעניים.

[427] bSukka 49b s. Raši, dessen Worte der Reproduktion wert sind; vgl. auch F. PERLES, Bousset's Religion des Judentums, Berlin 1903, S. 85.

[428] bKethub 66b f.

[429] מתן בסתר usw. angeführt jPeʾa 8,8, 21b 29. Vgl. bBb 9b und Derekh EZ 9,4 (auf Grund von Prov 21,14). Bezeichnend, daß gerade מתנתא טמירתא (bBb 40b) vorkommt, d. i. gerade die Schenkungsurkunde insgeheim abgefaßt wird.

[430] Exod R 31,12, wiederholt ib. in Absatz 14 mit den Worten העניות מכרעת לכולן.

[431] Exod R 31,12.

[431a] jPeʾa 8,8, 21b 15 f., bTaʿan 21a. j ib. להחזיק טובה לרמאין, bKethub 68a.

[432] Folgt aus TPeʾa 1,6 p. 18 22; j 4,3, 18b 27.

[433] Ib. 2,2, p. 19 22 שהיו מכתשין על העמור l. העומר; Bar j 4,3, 18b 7 מתכתשין. Die Armen, die auf Grünzeug (ירק) warteten, standen zu diesem Zwecke am Eingange des Gemüsegartens (גנה), TPesach 2,20, 160 15 s. Parallelstellen in A. 470.

[434] MPeʾa 4,4; „ernten" mit Sicheln geht auf Getreide, „herausreißen" mit Hacken geht auf Wurzelfrüchte, s. Bd. II, S. 186.

[435] Mutmaßlicher Sinn von TPeʾa 2,18 p. 20 18, einer Stelle, die etwas unklar ist; s. SCHWARZ, Tos. Seraim p. 72.

[435a] TKethub 4,5, 264 Z. 21. 26.

[436] Manchmal erlaubt, z. B. TPeʾa 4,2, 23 5 ומציל שתי ידות לקרוביו (beim Armenzehent). TMš 4,4 p. 93 8 תבא מאירה לאדם שנותן מעשר עני לאביו. Ib. אשתו erwähnt: der Frau darf der Armenzehent nicht gegeben werden.

[437] Oft עני בן טובים. Exod R 31,13 מי שהוא עשיר ויש לו קרוב עני. Oft mußte der Sohn den alten Vater erhalten usw.

[438] Sifre Dt 116 p. 98b, bKethub 67b s. אגרות שד"ל no. 271 p. 676. Vgl. אשה בת טובים Lev R 31,4 s. A. 436.

[439] Folgt aus וילותא לכל בני משפחה bKethub 66a.

[440] Siehe die Stellen in A. 474 und 489.

[441] Vgl. TGitt 3,1, 326 18 „wer Geld leiht dem Priester, dem Leviten und dem Armen". Ib. ברשות אותו השבט zeigt wieder das Zusammenhalten der

Familie, ja, des Stammes (s. A. 439), wenn die Sache nicht rein theoretisch ist. Ib. ברשות כל עניים, opp. ברשות עניי ישראל. Wesentlich auch in Mischna und Gemara bGitt 30a b, wo auch עניי כותים (vgl. A. 448); jGitt 3,7, 45a. MDemai 4,4 כהן או עני למודין לאכול אצלו.

[442] bSabb 151b. Vgl. Bd. I, S. 134.

[443] jDemai 4,3, 24a68. TPe'a 3,1 עניי גוים berücksichtigt לשם טובה.

[444] Mekh zu Exod 22,24 p. 96b (Raši zur selben Stelle), Bar bBm 71a und oft. TBk 11,3, 370₁₂ לעניי אותה העיר, bBb 43a.

[445] jMeg 1,6, 70b73. בדק bBb 9a (wo gegenteilige Meinungen, was in Palästina nicht der Fall war); דקדק jPe'a 8,6, 21a38 (nach einer Ansicht wurde „um des Bundes Abrahams willen" auch bezüglich Gewand nicht nachgeforscht); Lev R 34,14. Dies wurde auch bei den Christen so gehalten, Prot. RE[3] 2,93.

[446] Vgl. SEIPEL, Die wirtsch. Lehren der Kirchenväter S. 132. Näheres über den Schwindel erfährt man aus 'Aboth RN α c. 3 Anf. als Ausspruch RAkibas: Wer da einen Lappen (סמרטוט) auf seine Augen oder auf seine Lenden bindet und spricht: Gebet (זכו) dem Blinden da, dem von Geschwür Behafteten da, wird es einstens auch in Wahrheit sagen.

[447] Jalkut Lev § 665 (fol. 193d unten); statt קדרין lies קדלין Hälse.

[448] Lev R 5,8.

[449] Meine Ausführungen in JQR 6,230.

[450] bBeza 32a. Vgl. Num R 8,4.

[451] TKethub 6,8, 268₈ ואין האשה יכולה לחזור בכל מקום.

[452] Folgt aus der Erzählung Lev R 31,4 (anders gewendet in Sifre Num 137 p. 51b und an den Parallelstellen).

[452a] bSabb 151b.

[452b] MSota 9,6 s. j 23d65 b 46b, D. HOFFMANN in Jahrb. der j. lit. Gesellsch. Frankf. a. M. 7,303.

[453] MDemai 3,1, MKidd 4,5; bBb 8b. bSabb 118b. Zahl der Personen in MPe'a 8,7. ומצדיקי הרבים אלו גבאי צדקה Sifre Dt 47 p. 83a.

[454] Folgt aus dem Zusammenhange TMeg 3(2),4, 224 Z. 18 und 20; jPe'a 8,6, 21a31, jŠekal 5,6, 49a75. Ausdrücklich TŠekal 2,8, 176₆ פרנסים שהותירו מעות לעניים.

[455] MKidd 4,5. Die Tochter des Almoseneinhebers zur Frau zu bekommen, galt als hohe Ehre, bPesach 49b.

[456] bBb 8b. 9a. 10b; bAz 17b.

[457] bBb 8b, bTa'an 24a, TPe'a 4,15, p. 24₆. Ein Detail TDemai 3,17, 50₂₆ גבאי צדקה . . . מדלגין על פתחן של אוכלי שביעית. Ib. פת, מעות, ביצים. Ib. 5,8 גרוגרות, פרוסות, vgl. MDemai 5,5, wo auch פלחי דבלה. Geld und Eier auch jDemai 3,1, 23b51. Einiges bSanh 35b. גרוגרות T'Erub 3 E. 143₁₈ j 22a b 51b. In den Jahren der Dürre aßen die Armen die Abfälle (נשרים) von Gemüse- und Obstgärten, TPesach 2,21 (vgl. A. 433). Anderes hier *passim*. Wie „ehemals" gesammelt wurde, wird anschaulich geschildert, TŠebi'ith 8,1, 72₁₅ f. Verteilung על כל שכונה ושכונה s. TDemai 3,16, j 23b49.

[458] bBb 8b, bKethub 49b, bKidd 76b. Aggadisch Lev R 30,1 zu ופקדתי על כל לוחציו (Jerem 30,20) אפילו על גבאי צדקה s. Bemerkung des רד"ל.

[459] TMeg 3,4 (s. A. 454) nach der richtigen Lesart in ms Wien und Agg.; jMeg 3 E. 74a, bʿArakh 6b f.

[460] bBḳ 119a, bBb 8a, TPeʾa 4,10, p. 23 28.

[460a] Exod R 51 E.

[460b] Ḳohel R zu 11,9.

[461] bSabb 118b; vgl. jPeʾa 8,7, 21a 26.

[462] bBb 11a oben (ʾAboth RN α c. 3 Ende); der Held der Geschichte heißt bezeichnenderweise Benjamin „der Fromme" (הצדיק).

[463] Siehe FUNK, Die Juden in Babylonien 1,39. Starke Liste der Liebestaten auch in Matt 25,35 ff. Vgl. Apokal. Elia ed. Steindorff S. 152.

[464] קופה oft in diesem Werke; siehe z. B. Bd. II, S. 189 und S. 271. Hier muß nicht sowohl ein Korb, als vielmehr eine Lade gemeint sein. Die Gelder für die babylonischen Lehrhäuser wurden in hornartigen Büchsen (שפורא = שופר) gesammelt, s. Raši bGitt 60b im Namen Šeriras (auch bei L 4,600), doch gibt es dafür auch eine andere Erklärung. Sicher Büchsen sind שופרות MŠeḳal 6,1. 5. — Auch das Wort תמחוי (assyr. *tamâhu*; auch in den Assuan Aram. Papyri s. Index) kennen wir zur Genüge (s. auch oben S. 54). In dieser Kasse lagen ursprünglich Speisen, die aus den einzelnen Häusern in einer Schüssel abgeholt wurden, bPesach 12a. Nach dem Ausdruck תמחוי החוזר MNedar 4,4 ist es nicht unmöglich, daß dieselbe Schüssel die Runde machte in den Häusern der Armen, die daraus öffentlich gespeist wurden. כיס של גבאין TBḳ 10,22, 368 23.

[465] TPeʾa 4,9 p. 23 22 f. „Schüssel" an jedem Tag, „Büchse" nur von Sabbatrüsttag zu Sabbatrüsttag; jenes für jeden Menschen, dieses nur für die Armen derselben Stadt" usw. Ib. לכסות. Ebenso jPeʾa 8,7, 21a 18, bBb 8b; ib. 9a. Ezras Verordnung jMeg 4,1, 75a 26.

[466] Stellen in der vorigen A.

[467] Stellen in A. 465; bBb ib. שגבויה וחלוקה שוים; jPeʾa ib. 21a 19 על אחד.

[468] TPeʾa 4,8 und j 21a 11.

[469] Bar bBm 78b מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר usw. jMeg 1,6, 70b 71. Beachtenswert j ib. 70a 9 אין עיניהם של עניים הלווית אלא בי"ד ובט"ו. Siehe auch bAz 17b.

[470] jHoraj 3,7, 48a 45 על עסק מגבת חכמים; in Dt R 4,8 לעסק מצות רבותינו לגבות, richtiger Lev R 5,4 לעסק מגבת צדקה לחכמים; s. auch Esth R 2,3 fol. 5a. Rührend jPesach 4,9, 31bc (der Anfang auch in T 2,20 und b 57a). Zum Ganzen s. meinen Artikel „Die jüd. Apostel", in JQR 17,370—383; dagegen weitläufige Polemik von J. M. PINES (hebr.) in Festschrift zum vierzigjähr. Amtsjubil. des Rabb. Dr. S. Carlebach in Lübeck, Berlin 1910, S. 188—210 (sachlich ohne Ergebnis).

[471] jHoraj ib. עביד פסיק בהין בית מדרשא דטבריא; Dt R 4,8 שהיה הקהל פוסק ואח"כ פוסק כנגד כל הקהל; jKethub 13,36a 53 פסק במעמדה; Num R 8,4 und Mekh RSbJ Exod 20,13 p. 110 פוסק צדקה ברבים; ib. „wer da die Almosen stiftet aber nicht bezahlt" usw. Dt R 4,8 עשה . . . פסקה. Zu פסק in diesem Sinne s. J 1200. Hiernach ist die Polemik F. PERLES' (Religion Boussets S. 83) dahin einzuschränken, daß allerdings am Sabbat nicht gesammelt wurde,

wohl aber wurde in den Synagogen gesammelt; s. auch Büchler, Sepphoris p. 36 A. 1. Ausdrücklich פסק צדקה בבית הכנסת TTerum 1,10 p. 26$_{4}$ TBb 8,14, 409$_{33}$.

472 Die Evangelienstelle „noch nicht gehörig aufgeklärt“ Winer 1,46 und 2,120 A. 3. Schürer 2³ 441 (2⁴ 514). Dagegen auf dem Wege der richtigen Erklärung Büchler in The Journal of Theological Studies 10, 1909, 266 f. Auch von mir besprochen in Hitközségi Szemle 2,235 f. Das „Ausposaunen“ von Wohltaten verurteilt übrigens auch Kaiser Mark Aurel in seinen „Selbstbetrachtungen“ 5,6.

473 Almosen nach dem Fasten bSanh 35^{a}, jTa‘an 2,6, 65$^{b}_{14}$. Damit erklärt Büchler die Evangelienstelle (The Journal of Theological Studies 1909, 10,267 f.).

474 MŠeḳal 5,6; kurz auch in Sifre Dt 117 p. 98^{b}. Nach TŠeḳal 2,16, p. 177$_{10}$ f. gab es zu demselben Zwecke in jeder Stadt so eine „verschwiegene“ Zelle.

475 jHoraj ib. (A. 470) אותך כתבנו ראש טימוס, s. JQR 17,377.

476 Prot. RE³ 2,93.

477 bBb 10^{a}. Akiba war Armenvater, s. Kommentare zu MMš 5,9, wo כדי שיזכה בו לעניים zusammenzuhalten ist mit זכה in TMeg 3,4, 224$_{19}$ s. A. 459.

478 MPe’a 8,5, T 4,2 p. 23$_{1}$ f. j 20$^{d}_{64}$. Anläßlich MPe’a 8,1, wo von den Greisen (נמושות) gesprochen wird, die zuletzt, d. i. gegen Abend, die abgefallenen Ähren auflesen, während sie bezüglich פרט und עוללות nicht erwähnt werden, bemerkt man j z. St. 20$^{d}_{38}$: diese — Trauben — haben sie gern und kommen sofort, sie zu holen.

479 TBm 3,9, 376$_{20}$ גבאי צדקה שלא מצאו עניים לח״ק להן את הפול usw. Gleich daneben קטנית.

480 bSabb 151^{b}. Vgl. in Sodom bSanh 109^{b}.

481 MPe’a 8,7 (Bett, Kissen u. Polster s. Bert.), mehr Details in T 4,8 p. 23$_{17}$ f. Die Einwohner von Uša empfingen die Rabbinen mit מאכל אמת, mit משתה und mit מטה, Cant R zu 2,5.

482 TPe’a 4,10.

483 TPe’a ib., j 21^{a}, Sifre Dt 116 p. 98^{b}, Bar bKethub 64^{b} samt Erläuterungen.

484 Sifre a. a. O.

485 bKethub? (Stelle mir jetzt nicht bekannt).

486 TPe’a 4,10, Sifre Dt 118 p. 98^{b}.

487 Nach dem zweifellos richtigen Wortlaute in jPe’a 21$^{a}_{58}$, während T 4,11 unrichtig ein stufenweises Verkaufen der feineren Geräte berichtet; in j ib. 21$^{b}_{12}$ ein Gespräch von Armen (מסכנין), die in Binsenhütten (צריפין s. Bd. I, S. 6) wohnten und von Gold- und Silbereßgeschirr sprachen (der Sinn ist dunkel). T und j ib. Familie נבלט (oder אנטבילא).

488 bKethub 67^{b}, wo noch mehr Geschichten.

489 490 TPe’a 4,12 p. 24$_{1}$ f. Bar bKethub 67^{b}. jPe’a 8,8, 21^{b} mehreres, z. B. בליליא, ferner מפליג ליה לחורנין, ib. ירושה. Das Ganze auch in jŠeḳal

5,5, 49[a b]. bKethub 67[b] (unmittelbar nach der früher bezogenen Stelle), vgl. auch bTa'an 23[b] und s. Raši.

[491] jBm 4,2, 9[d] 3.

[492] Siehe Seder ha-Dōrōth s. v. בר עוקבא (bKethub 67[b]).

[493] Vorgehen der Mutter des RTanchum b Chijja, s. Pesikta 191[b] und Kohel R zu 7,14. Seder ha-Dōrōth s. v. ר' ישבב (jPe'a 1,1, 15[b] 39); nach bKethub 50[a] zweifelhaft, ob es RJešebab oder RAkiba war. Vgl. j ib. Z. 63 das Vorgehen des Königs Monobazos, auch in T 4,18 und in bBb 11[a].

[494] bBb 10[a].

[495] bKethub 50[a]; jPe'a 1,1, 15[b] 24 מפריש חומש מנכסיו למצוה, wo auf den Ausdruck מצוה zu achten.

[496] Häufige Fälle; z. B. bBk 88[a]. Man pflegte auch die Regierung zu bedenken; siehe z. B. die heidnische Buhlerin, die dann Jüdin geworden (Sifre Num 115 p. 35[b] und Parallelstellen) ובזבזה את כל ממונה שליש למלכות שליש לעניים ושליש נטלה עמה. In der römischen Gesellschaft war es Sitte, dem Kaiser letztwillig einen Teil des Vermögens zu vermachen, um sicher zu sein, daß das Testament in allen seinen Teilen vollzogen werde.

X. Unterhaltung.

[1] Daher bGitt 57[a] הלולי וחנגי Jubel und Reigentänze (L 2,80), oft חנגא Reigentanz (L Trg Wb 1,269), חנגנייא Spielinstrumente (ib.). חנגא = Mark s. Bd. II, S. 356.

[2] MSota 9,11 (statt בטלה השיר der Agg. lies mit ms. Kfm. und ed. Lowe בטל השיר, denn שיר ist masc.; daneben kommt aber, wie im Bh., natürlich auch שירה vor). בית המשתאות sind entschieden Hochzeitshäuser und nicht Unterhaltungen oder Weingelage überhaupt. L. Heller z. St. bemerkt im Namen des Gaons Hai, daß nur die Lieder zum Lobe der Mitmenschen aufgehört hätten, nicht aber die Lobpreisungen Gottes, die im Gegenteil in Israel immer gebräuchlich seien. Vgl. Tosafoth bGitt 7[a]. Gesang nach der Mahlzeit s. Ruth R zu 3,13 אלפבטרין (s. XI A. 11 und die Stellen oben IX A. 279).

[3] Hauptsächlich in MTamid, bSukka 50[a] f., b'Arakh 10[a] f., bŠebu'oth 15[b].

[4] bSukka 51[a], b'Arakh 11[a] und Parallelstellen; vgl. Num R 6,10. Zum Ausdruck vgl. זמרא דמנא und דפומא bGitt 7[a].

[5] bBerakh 24[a] קול באשה ערוה.

[6] Vgl. Cant R zu 8,12 קורין את שמע בפה אחד בקול אחד בנעימה אחת. Ib. vorher zu 8,11 בכוון הדעת בקול אחד . . . וטעם אחר. Ib. הגביהו קולכם כדי שישמעו חברים שעל גביכם opp. בטירוף הדעת זה מקדים וזה מאחר. Hier sieht man auch den musikalischen Sinn des Wortes טעם (vgl. טעמים = Akzente L 2,172), das etwa die Prosodie ausdrückt.

[7] In dem Buche נגה צדק Dessau 1818 S. 13 (vgl. LIBOWITZ, Modena[2] S. 97) wird aus älteren Autoren angeführt, daß in Korfu noch im 15. Jh.

das שמע mit Musik (בניגון המוסיקא) rezitiert wurde, und um so mehr in alter Zeit auf dem heimatlichen Boden Palästinas.

[8] F. L. COHEN in JE 9,134.

[9] bGitt 7a auf Grund von Jes 24,9 und Hosea 9,1.

[10] Bar bTaʿan 16a unten ויש לו נעימה וקולו ערב.

[11] Pesiḳta 97a שאם היה קולך ערב פרוס על שמע ועבור לפני התיבה, in Pesiḳta R c. 25 p. 127a steht zunächst קולך נאה und dann עמוד וכבד ה' בקולך; damit ist das Funktionieren in der Tefilla (nicht im שמע) gemeint. Jalḳut II § 932 bietet die LA der ersten Pesiḳta.

[12] Rab nach שערי תשובה No. 178 (s. jetzt BUBER zu ספר האורה p. 1). Der andere (mit verschiedenen Namen) in Pesiḳta 97a (s. Buber z. St.) und Parallelstellen.

[13] bMeg 24b, woselbst noch mehreres.

[14] Mekh zu Exod 19,19 p. 65b (gefolgert aus והאלהים יעננו בקול) „Gott half ihm mit seiner Stimme, und mit der Melodie, die Moses gehört hatte, verkündete er (השמיע) [das Gesetz] den Israeliten". Mehr ausgeführt in Trg Ps-Jon Exod 19,19: בקל נעים ומשבח ונעימה מלייא. Aus demselben Vers wird übrigens „Gesang von der Thora her" gefolgert in Sifre Num 116 p. 36a, Num R 6,10, bʿArakh 11b. Wie hier Gott ihm „half" (סייע), so heißt es jSota 7,2, 21c19 שיתף הקב"ה קולו עמהן.

[15] Nach der Barajtha in bSota 30b. Weniger gut in TSota 6,2, 303₁₆ f. und ganz verworren in j 5,6, 20c. Vgl. BÜCHLER in ZATW 20,127. ראשי פרקים in Hallel auch bSukka 38b. Vom Hallel heißt es auch anderswo זה קריאת ההלל בנועם (Cant R zu 2,14 § 7). Zum Ausdruck שירה vgl. die vielen Aggadas und Aussprüche von Kirchenvätern, daß es der oder jener unterlassen habe, nach seiner Rettung eine Hymne (שירה) zu singen; s. JQR 6,85. Dieser Gedankengang zeugt nebenbei auch von der Gesangesfreude der Juden.

[16] Num R 10,4.

[17] פסחא [ב]בייתא והלילא מתבר אגרייא jPesach 7,11, 35b43 (vgl. b 86a); in Cant R zu 2,14 אבריייא „schlägt hinaus" (nicht aus אגרייא korrumpiert, L 1,473). Vgl. auch I A. 402, wo die LA in j ed. Krot. כזיתא zugrunde gelegt ist; aber תבר scheint mir jetzt nicht buchstäblich „zerbrechen" zu bedeuten, sondern das Hinausschlagen des Tones.

[18] bMeg 32a; L 1,544; ACKERMANN S. 12. Nach L. LÖW, Ges. Schr. 2,286 A. 3 jedoch kann das talmudische נעימה nicht Melodie bedeuten (auch nicht bTaʿan 16a), sondern Kantillation; doch vgl. בנעימות אחיו הכהנים bKidd 71a und Parallelstellen und נועם A. 15. jŠeḳal 5,2, 48d60 נותן קולו = נעימה יתירה בנעימה bJoma 38b. Andere Stellen, besonders auch solche, die sich in der späteren Literatur finden, s. bei I. LÖW in WZKM 25,190 f.

[19] רנה של תורה Exod R 47,5, s. L 1,96 unter אמטין und 4,456 unter רנה. Vgl. מקום רנה von der Synagoge bBerakh 6a. Nach jSota 7,2, 21c20 ist übrigens weder der Sopran (קול רם), noch die große, noch auch die kleine Stimme ein Vorzug, sondern die Stimme in Mittellage.

[20] גמרא גמור זמורתא תהא bSabb 106b und sonst, s. L 1,343 unter גמרא (nach Raši jedoch: wie ein gewöhnlicher Gesang, ohne Genauigkeit).

[21] TPara 4(3),7, 633 28 und T'Ohal 16,8, 614 15 זמר בי תדירה זמר, bSanh 99ᵇ RN זמר בכל יום זמר (Agg. זמר בכל יום זמר בכל יום). Nach L 1,543 ist in T זמר בתדירה zu lesen, möglich jedoch, daß die Thora (z. B. nach Prov 8,34) in erster Person spricht (nachträglich auch bei J 405 gefunden).

[22] Darauf beruht die Fabel von dem Mahle der wilden Tiere, die da sprachen, „möchte doch jemand singen vor uns!" und deren Augenmerk auf den Fuchs fiel, Esth R zu 3,1.

[23] jSota 7,2, 21ᶜ 18.

[24] bChag 15ᵇ Agg. מפומיה (ms M und RN מביתיה). „Aus seinem Hause" ist dann richtig, wenn man im Texte כלי זמר liest (mit Tosafoth in bJebam 109ᵇ).

[25] jMeg 3,7, 74ᵃ 45; vgl. bGitt 7ᵃ.

[26] bSota 48ᵃ s. Raši, L 1,543, ACKERMANN S. 10 A. 3. בקרי nach Raši Pflüger, nach RN Fuhrleute. Raši liest גרדאי Weber (RN גלדאי Riemer?).

[27] Zu Psalm 32 (Migne 26,970) s. LEITNER S. 23.

[28] bSota 48ᵃ unten זמרא בביתא חורבא בסיפא (סיף = Schwelle, jedoch viell. Wortspiel mit סיפא = Ende, am Ende).

[29] Thr R Einl. No. 12 (p. 6ᵃ B.) כל דזמר זמרא לא עייל באודניה דרקדא, ib. כל דזמר זמרא ברא דנפשא לא שמע, s. L 4,469, K 7,301.

[30] bSota 48ᵃ. L. Löw, La 308.

[31] bSota a. a. O.

[32] Pirke RE c. 17 p. 9ᵇ ed. Prag. Mehr s. in Harkavy-Festschrift S. 63 des deutschen Teiles.

[33] M'Arakh 2,7, T 2,2, 544 16 s. RN 8,196ᵃ, GEIGER in jZ 5,70, BÜCHLER, Priester und Cultus S. 129. וראשיהן בין רגלי הלוים besagt, daß die Kinder klein waren, nicht, wie B. meint, daß sie auf der Erde (im Gegensatze zu den Stufen der Leviten) standen. Die Kleinen werden figürlich צעירים Jungen = Sklaven genannt (vgl. Sekh 13,7), in b 13ᵇ also falsch סועדים = Helfer, l. סוערים; ib. Variante צערי gar von צער Pein abgeleitet! Ib. bemerkenswert der Begriff קטט (L 4,281): die Knaben suchen ihren Diskant dem Bass der Leviten anzupassen, d. i. dienen zur Aushilfe, in dem Sinne, wie auch Sklaven in der Instrumentalmusik mitwirkten; s. Harkavy-Fschr. a. a. O. Jedenfalls Harmonie, gegen BENZINGER in Prot. RE³ 13,600 Z. 5.

[34] Mit Bezug auf die Abfassung der drei Bücher: Hoheslied, Sprüche und Prediger, כשאדם נער אומר דברי זמר Jalk Kohel Anf., s. L 1,543.

[35] 'Aboth RN α c. 4 E. p. 25ᵃ בקול בנעימה ובמראה; da in TSanh 8,6, 428 2 bSanh 38ᵃ und j 4,13, 22ᵇ 75 דעת für נעימה steht, so ist vielleicht נעימה, mit L K DALMAN, hier anders als in A. 18; s. jedoch I. Löw in WZKM 25,192.

[36] MJoma 5,2; j 48ᵈ 60 f., vgl. b 38ᵇ.

[37] j a. a. O. vorher acht Parasangen, bJoma 20ᵇ richtiger drei Parasangen.

[38] bJoma ib.

[39] Ib. Vgl. תרבוכות Thr R 1,2 weiter u. in A. 114.

[40] Num R 14 E. כמין סילון, ib. vorher 14,9 סילון של אש. Zu vgl. die Theorie Philos II, 213 von der Gottesstimme.

[41] Mussafia und nach ihm L 1,449 leiten das Wort von העברה ab, anders K 3,176. קול הברה z. B. beim *šōfar* bRh 27^{b}. 28^{a} ist der Widerhall, hingegen in T (s. nächste A.) = Vokalmusik.

[42] TJoma 1,9, 181_{10} (in Erklärung von אצבע צרדה M 1,7) ומעסיקין אותו בפה opp. ולא בנבל ולא בכנור; dann folgt ein Psalmgesang, worauf wieder לעסקו בהברא, also ist 1) Psalmgesang = הברה 2) dieses הברה = פה an erster Stelle. In jJoma 1,7, 39^{b}_{19} teilt sich נעימה = Melodie in solche von Vokal- und von Instrumentalmusik. Die Sache hat übrigens, wie aus Bar bJoma 19^{b} hervorgeht, mit אצבע צרדה nichts zu tun. Siehe A. 45.

[43] Erklärung von חליל b'Arakh 10^{b} דחלי קליה. L. Löw, La S. 425,96 verweist auf Syrer Ps. 150,4 ܡܢܝܢܐ ܚܠܝܬܐ angenehme Saite. Zu חלי = süß, s. L Trg Wb 2,260, PSm 1280, Brockelm. 112, Schulthess 64; bei PSm 1281 findet sich angeführt ܙܡܝܪ̈ܬܐ ܚܠܝ̈ܬܐ cantus suaves. Vgl. קולו ערב von אביב b'Arakh 10^{b}. Ganz so קלפונין Trg I Chron 15,20, s. Lwr 2,549.

[44] כלי זמר s. A. 24. זמרא דמנא s. A. 4. Vgl. u. a. die einleitenden Worte von Nowack, Arch. 1,270. חכמה ואינה מלאכה bRh 29^{b}.

[45] MBeza 5,2 s. Raši und Bert. (letzterer: טפח heißt כף על כף, ספק heißt כף על ירך); b 36^{b} שמא יתקן כלי שיר; vgl. ib. 30^{a} mitsamt Tosafoth. In jBeza 5,2, 63^{a}_{54} findet sich die Definition, ספוק geschehe in Zorn, טפוח in Lust — für die Gesangtheorie nicht zu gebrauchen. Ib. טפח לאחורי יד. Tanzen ist ebenfalls eine Art Schallhervorbringung, s. b'Erub 104^{a}. אצבע צרדה s. MJoma 1,7, T 1,9, 181_{10} j 39^{b}_{17} b 19^{b} (vgl. A. 42), s. I. Löw in Kaufmann-Gedenkbuch S. 80.

[46] Vgl. L. Löw, La 307. b'Erub 104^{a} wird beanstandet, daß einer an die Türe geklopft hat (טרף s. Bd. I, S. 41), was vielleicht mit einem Klopfer geschah; darauf die Bemerkung לא אסרו אלא קול של שיר. Mehr s. bSabb 58^{b}, 63^{b}, j 6,1, 7^{d}, jBeza 5,2, 63^{a}.

[47] bBerakh 62^{a} מפני שמראה בה טעמי תורה s. Raši; vgl. JE 3,538.

[48] M'Arakh 2,3, b 10^{a} (מחליק nach Raši = מסיים); also heißt הכה nicht „spielen" (Ackermann a. a. O. S. 7), sondern „anschlagen", den Ton angeben; und nicht מחלק „trennen" ein Stück vom anderen ist die Meinung (A. ib.), sondern החליק austönen lassen (wie A. ib. im Texte richtig hat, in Anm. 7 aber falsch begründet); in ed. Lowe allerdings beidemal מחלק und nicht מחליק.

[49] Vgl. die ähnlichen Fälle in bJoma 38^{ab}, jŠeḳal 5,2, 48^{d} unten.

[50] M'Arakh 2,3 ועבדי כהנים היו, T 1,15, 544_{8} עבדי כהונה, nach einer anderen Ansicht עבדי לויה, und eine dritte scheint sie für israelitische Laien zu halten. In Harkavy-Fschr. S. 61 gab ich der Vermutung Ausdruck, daß das „Schmettern" der Flöte eine schwere Leistung gewesen und darum von Sklaven besorgt worden sei; dies scheint denn doch nicht richtig zu sein, vielmehr das „Anschlagen" = Intonieren vorerst noch nicht als Kulthandlung betrachtet werden zu müssen. Diskussion über die Sklaven b'Arakh 11^{a}.

[51] Act. apost. apocr. ed. Lipsius-Bonnet 2,2, 108; vgl. ZNTW 3,287 f. Gressmann, Musik S. 16.

[52] למד einigemal in den ähnlichen Fällen bJoma $38^{a\,b}$ (s. A. 49). Sehr instruktiv TRh 3(2),5, 211_{26} החוקע ומתלמד usw., s. A. 138. Portaleone in

Šilte ha-Gibborim c. 4 meint, die Leviten hätten aus Büchern theoretisch Gesang und Musik gelernt; s. L. LÖW in Ges. Schr. 2,358.

[53] MTamid 7,3 (ed. Lowe 6,7) b 33b הקיש בצלצל (so auch ed. Lowe und Cant R zu 4,4); in MŠekal 5,2 בן ארזה על הצלצל, worauf j 48^{d}_{59} ed. Venedig und Krot. MTamid mit dem Wortlaut בצלצל anführt, aber L 4,195 verzeichnet aus j על הצלצל, was wahrscheinlich ein Versehen ist.

[54] MSukka 5,2 (b 51b), vgl. T 4,7, 198_{27} f. und j 55cd.

[55] Mischna ib. שני כהנים . . . ושני חצוצרות בידיהן.

[56] Mischna ib.

[57] MSukka 2,3 (b 53a), der Anfang auch in MʿArakh 2,3.

[58] MʿArakh 2,3. T 2,1, 544_{11} ferner: Mindestens 9 Zithern, die man nach Belieben vermehren kann; da noch zwei Harfen und eine Zymbel dazugehören, so sind zu ihrer Bedienung mindestens 12 Leviten nötig.

[59] BENZINGER in Prot. RE³ 13,588. קתרום s. Lwr 2,573.

[60] נימא s. Lwr 2,359. יתר s. A. 72. MKinnim 3 E. מעיו לנבלים בני מעיו לכנורות (in ed. Lowe in Unordnung); auch hieraus folgt ein Unterschied in den Saiten der beiden Instrumente, s. A. 72. 93.

[61] TʿArakh 2,7, b 13b, Pesikta R c. 21 p. 99a (Parall. und Varr. siehe das. in der Note).

[62] Es ist also nicht genau, wenn in den Archäologien und noch zuletzt bei Benz. in Prot. RE³ 13,587 Z. 17 angegeben ist, Josephus gebe der Nabla 12 Saiten, denn Josephus gibt ihr 12 φθόγγους, wo er doch unmittelbar vorher bei der κινύρα richtig χορδαί sagt.

[63] Bar bJoma 38b ומניח אצבעו בין הנימין, Cant R 3,9 ומכנים אצבעות usw.

[64] MʿErub 10,13, T 11,19, 154_{8}, j 26^{c}_{37}, b 102b f. (כרך b = ענב T).

[65] MSukka 5,2, T 4,7, 198_{27}, MʿErub 10,13 (s. A. 64).

[66] bBerakh 3b, j 1,1, 2^{d}_{38}, s. L. LÖW, La 315. Zum Ausdruck נגן vgl. bBerakh 63b oben חנניה ינגן בכנור, L 3,335.

[67] L Trg Wb 2,91; Nh Wb 3,335. Aram. נגינתא kann freilich auch Herübernahme von bh. נגינות (s. Wörterbr.) sein, aber die fernere Entwickelung der Wortsippe im Nh. wird durch נגון = Melodie und durch נגינות = Akzente unzweifelhaft.

[68] Cant R zu 4,11 אף הקורא מקרא בעינוגו ובניגונו. Später נגינה, נגינות ein sehr bekannter Begriff.

[69] Midraš Těhillim 137,4 ותקישו לפני בכנורות שלכם (die Juden sollen dem Nebukadnezar bei der Tafel, vgl. S. 78, aufspielen); ib. כדרך שהייתם מקישין כו'.

[70] Siehe Lwr 2,473.

[71] GRAETZ, Psalmen 1,69; SIEGFRIED-STADE Wb s. v. נבל; vgl. GRESSMANN, Musik S. 21. Von BENZINGER jedoch bestritten Prot. RE³ 13,586.

[72] Zuerst wenig sachgemäß jSukka 5,6, 55^{c}_{45} RChijja b. Abba: „Warum heißt es נבל? Weil es viele andere Musikarten (מיני זמר) beschämt.“ Dann aber wichtig der Ausspruch des RChona (= Huna) im Namen des RJosef: על ידי עור שאינו עבוד ועל ידי נימין יתירות היה מלבין כמה מיני זמר. Letzterer Satz ist auch aufgenommen in Midraš Těhillim 81,3 p. 183a ed. B., wo BUBER die LAA und Varr bespricht; aber mit Unrecht emendiert er, gemäß seiner Vor-

lage, נימין ויתירות „Fäden und Saiten“, als ob zwei Synonyma genannt wären. Vielmehr ist es ja sachlich richtig, und der Ausspruch „beschämt andere Musikarten“ erfordert es geradezu, daß von der Vermehrung der Saiten die Rede ist. Vgl. Josephus, Ant. 7,12, 3 § 306 und s. A. 62. Die Stelle bMḳ 26a לקול יתרי דמזיגת קסרי wird zwar (z. B. von J. MORGENSTERN, Die franz. Akad. und die Geogr. des Talm.[2] 50) als „Saiten“ aufgefaßt, aber Bogen, Pfeile und Sehnen sind dort besser am Platze (s. auch in Bloch-Jubelschr. hebr. Teil S. 72). Doch ist nach BUBER a. a. O. יתר im Sinne von „Saiten“ nicht zu bezweifeln. Vgl. A. 60.

[73] So j ib., aber in Midraš Tĕhillim ib. liest man wie folgt: Der und Der sagt, *nebel* und *kinnōr* dasselbe; ein anderer sagt: *nebel* ist etwas für sich, und *kinnōr* ist etwas für sich, weil nämlich „Fäden und Saiten“ einen Unterschied involvieren. Ich muß, wie vorbin, der LA des j den Vorzug geben.

[74] BENZINGER a. a. O. 587.

[74a] MKel 15,6 ed. Lowe הבטנון (RN bei K 2,24 הבטינון), nach Hai, RN und Maim. (Zither) richtiger Harfe, die man vor dem Bauch hält, aber בטן kann auf die Form des Instruments gehen, s. L 1,213.

[75] MSukka 5,2, T 4,7, s. A. 54.

[76] MKel 15,6 נבלי השרה (s. dazu L. Löw, La S. 424 A. 86) opp. נבלי בני לוי, letzteres auch ib. 24,14, TKel bm 5,9, 584₁₃.

[77] Mehr s. bei GRESSMANN S. 26 f., BENZINGER a. a. O. S. 591 f.

[77a] Siehe V A. 984. PAPE, Gr. Wb.[3] πανδοῦρα.

[78] Siehe GRESSMANN S. 29.

[79] DELITZSCH, Psalmen[4] S. 27 A. 7; Riehm, Hwb. 1037; NOWACK, Arch. 1,277; BÜCHLER in ZATW 20,117. Siehe bSukka 50b oben Raši. חליל של קרבן jSukka 5,1, 55a₃₈. Mišna ib. 5,1 החליל חמשה וששה; bei RIEHM und NOWACK a. a. O. und in JE s. v. *pipe* unrichtig 8 Tage. Siehe auch Tacitus, Hist. 5,5.

[80] MBikk 3,3 החליל מכה לפניהם (zu הכה s. A. 48); ib. 4.

[81] MKethub 4,5, b 46b; s. Bd. II, S. 64 und oben S. 81.

[82] BENZINGER, Arch.[1] 276, Prot. RE[3] 13,593; NOWACK 1,277.

[83] Lwr 2,376.

[84] bChull 63a, Trg Ps-Jon Lev 11,18; s. L Trg Wb 2,519, Nh Wb 4,614.

[85] bSanh 67b unten צפרדע ... שרקה להם והם באו.

[86] jḲidd 1,4, 65b₁₈, mehr s. V A. 776.

[87] bJoma 20b s. Raši und RN 1,4a.

[88] MʿArakh 2,3 (der Passus ולא באבוב של ברזל nur in ʿArukh 1,4a). In T 1,13, 544₅ lautet der Passus anders: „Man schlug (הכה) nicht zwei Flöten (חלילין, nicht אבוב!), sondern nur eine; man ließ nur mit solcher aus Rohr austönen, denn die tönt schön aus“. Nach Maim. Mischnakomm. heißt אבוב יחידי eine Flöte, die nur éin Spielloch hat.

[89] Bar bʿArakh 10b, in T 2,3 etwas konziser, in jSukka 5,6, 55c₅₀ bloß נשבר ותיקנוהו. In T übrigens auch hier חליל (nicht אבוב! s. A. 88). Zu der Angabe מימות משה היה vgl. bSukka 50b אבובא דמשה. Fehlgeschlagene Experi-

mente an alten Kunstwerken kennt auch das klassische Altertum; so wurde z. B. des Lysippus Alexander d. Gr. Statue von Nero vergoldet, da aber die angenehme Seite der Kunst durch die Kostbarkeit verloren ging, von dem Golde wieder befreit (Plin. H. N. 34,19).

[90] bʿArakh 10[b] RPapa היינו חליל היינו אבוב ואמאי קרי ליה חליל דחלי קליה.

[91] כחלילים יהמה Jerem 48,36 in Trg כזמר אבובין דוי. Vgl. die Wahrnehmung in T in A. 88 und 89; T gebraucht den biblischen Ausdruck.

[92] L Trg Wb 1,3.

[93] קנה = Rohr ist diejenige Materie der Flöte, die auch bei Pollux 4,9 (s. GRESSMANN S. 28) an erster Stelle genannt wird: „Der Stoff der Flöten ist Rohr oder Erz oder der Lotus oder der Buxbaum oder Horn oder Elfenbein oder der Zweig des niederen Lorbeerbaumes". Rohr war also das Primitive und Antike, darum im Heiligtum beibehalten. Aus Schenkeln MḲinnim 3 E. (vgl. A. 60), u. zw. gerade von RJosua [b. Chan.] berichtet, der noch auch den Tempeldienst gekannt hatte, s. L. LÖW, La 317 und Note 155; so auch ʿAboth RN bei TAUSSIG נוה שלום p. 51, Jalḳ Gen § 101, Pirḳe RE c. 31 p. 16[c] ed. Prag: Von dem Widder [Abrahams] ging nichts verloren, denn u. a. bildeten z. B. seine Sehnen (גִּדִים) die zehn Saiten der Harfe (st. י׳ נבלים של כנור lies י׳ נמין ש׳ כ׳), auf welcher David gespielt hatte; eines der Hörner, u. zw. das linke, war Gottes Horn auf dem Berge Sinai, und das andere, das rechte, das größere, wird das große Horn sein, mit welchem die Diaspora Israels zur Einsammlung kommt. So heißt auch lat. *tibia* die aus „Schienbein" gemachte Pfeife. Die modernen orientalischen sind heute noch aus Rohr (BENZINGER, Prot. RE[3] 13,593).

[94] MKelim 11,6 וסמפוניה וחליל של מתכת ... מצופין; TKel bm 1,7, 579_2 erst סימפוניא מצופה, dann חליל המצופה.

[95] MKel 11,6 סימפוניה אם יש בה בית קבול כנפים, in T bm 1,7 dasselbe und noch ואינו טמא אלא המשמש את הצורך. T ib. חליל ... עשה בו בית קבול כוסות. Ib. והכוסות הללו l. mit RŠ zu MKel 11,6 הכוסות שלו. Ib. מציבות של מתכות; dies ist offenbar gleich מצופית ... של מתכת, das in Mischna 7 von קרן = Horn steht, wo opp. קב. „Horn" demnach ein Beispiel für vieles, denn in T handelt es sich ja um Flöten. מצוביתא (Ähnliches siehe bei L 3,206), von נצב oder יצב = der aufrecht stehende Teil des Horns oder der Flöte, scheint ursprünglicher zu sein als מצופית, wo פ den emphatischen Laut von צ fortsetzt. Maimûni zu MʿArakh 2,3 hält übrigens אבוב für das Mundstück des חליל — schwerlich richtig.

[96] WEISS, Kostümkunde 1,415. 453. 902. L. LÖW, La S. 425. LÖW führt dabei folgende interessante Notiz an aus Parchons Wb s. v. חלל (p. 20[d]): „Man nimmt ein etwa $1^1/_2$ Spannen langes Holz von der Dicke des Rohrs und bohrt es durch, so daß es hohl wird (חלול l. חלול); von außen bringt man an ihm mehrere Löcher an, bläst hinein und hört eine liebliche Stimme, ähnlich der Stimme des Menschen." *Nekabhim* = Chalil, das LÖW a. a. O. in Busch Hb. der Erfindungen 4,372 bemängelt, zielt wohl auf Ezech 28,13, wenn auch dort LA und Erklärung nicht feststeht. Bei Abûlwalîd ס׳ השרשים ed. Bacher p. 153 Z. 5 steht der pers. Name der Flöte: נאי = ناي; Bild und Beschreibung s. b. LANE, Manners and Customs[5] 2,69 (Mitteilung Bachers).

97 Nach Samuel und einer Barajtha in bʿArakh 10b 11a. Nach jSukka 5,6, 55d6f. sind die beiden Ansichten von Rab und Samuel vertreten. Der Bericht in j ist konziser: 10 Löcher zu je 100 Stimmen oder 100 Löcher zu je 10 Stimmen, nach jeder Ansicht also 1000 Stimmen. קאתא in b umschreibt Raši mit קנה. Statt מיני זמר der Agg. zitiert RN 5,82 נעימות; s. auch גמד 2,308, wo statt גבוה אמה zitiert wird גמדה אמה, ohne Zweifel richtig (s. A. 106).

98 Bar bʿArakh 11b.

99 MTamid 3,8, jSukka 5,3, 55b62. — Nach Saalschütz, Arch. 1,282 wäre von einer wirklichen Orgel die Rede, und der Name מגריפה von גרף „tasten" bezöge sich auf die Tastatur; s. dagegen Ackermann S. 8 A. 2. Aber auch Benzinger in Prot. RE a. a. O. faßt מגריפה als Windorgel auf, wenn er es auch nicht unterläßt, die Übertreibungen der Rabbinen anzumerken. Für den Namen מגריפה gibt L 3,22 die Erklärung, daß die davon auslaufenden Pfeifen den Zacken der Schaufel (מגריפה) ähnlich sehen. Ich glaube jedoch, daß מגריפה = bauchiges Gefäß ist (vgl. בטנון No. 2), verwandt mit גרף של רעי, mit גרופה = *gravida* schwanger sein, mit גרפית, wovon RN in 2. Erkl. sagt, daß es ein Maß sei, alles bei K 2,376. Der Tropus ist fast ganz derselbe wie oben bei נבל = Schlauch = Harfe. Auch die altägyptischen Handpauken waren zuweilen kreiselförmig und glichen einem mit Fell überspannten Topfe (Wilkinson 2,240, Riehm 1040).

100 MTamid 5,6; s. Bemerkung von L. Heller z. St., L 3,22, J 730.

101 RSim. b. Lakiš sagt: עוגב זה ארדבלס jSukka 5,6, 55c47 (vgl. A. 104), nicht in den in der nächsten A. zu findenden Parallelstellen. Wie hier der R-Laut falsch vor dem D-Laut, so auch fast durchgängig הרדולים, aber RN 3,240 hat daneben auch הדרולים. Sonst s. Lwr 2,13 ארדבלים, ib. 221 הדראולים. Zur Sache s. Rich s. v. *hydraulus* ὕδραυλος -ις; Kraus, RE der christl. Altertümer 2,557 f.; Prot. RE3 s. v. *Orgel*; Merckel, Ingenieurtechnik S. 39 mit der hier reproduzierten Abbildung; Saalschütz, Musik S. 138.

102 Bar bʿArakh 10a (die Bar vorerst ohne die Worte Abajs zu lesen, mißverstanden von L. Löw, La S. 425), wo מפני שקולו ערב in עב bezw. עבה zu berichtigen nach dem Zitat in RN ʿArukh s. v. הרדולים und s. v. טבל 2. In T 1,13 steht מפני שמערבב את הקול ומקלקל את הנעימה (b ומערבב את הנעימה), j (s. A. 101) מפני שהוא סורח את הנעימה. Das Wort סרח kommt in diesem Sinne nicht mehr vor. Wenn wir aber hören, daß eines der Zeichen des Impotenten (s. Bd. I, S. 247) die „verdorbene" Stimme ist (כל שקולו לקוי Bar bJebam 80b), so wird man geneigt sein, in סרוחין ואילוניות Deut R 3,6 (ed. Wilna סריסין) und in סרוחין Gen R 32,8 = Jalkut סירוסין (bei L 3,588) die Männer mit der verdorbenen Stimme = Impotente zu erkennen.

103 Trg z. St. nach Ms. und in der von L Trg Wb 1,205 zitierten LA (Agg. חלילין, neben welchem das schwierigere Wort הדרובלין gewiß vorzuziehen ist).

104 Gen R 50,9 אדרכולין וכרבלין במדינה; ib. 23,3 dieselben zwei Ausdrücke für כל תופש כנור ועוגב. Also = עוגב wie in A. 103 und in A. 101. Siehe Lwr 2,295.

105 Athen. IV p. 174b, s. L. Löw, La 305.

106 bʿArakh 10b „Was ist Hydraulis? Abaj sagt: טבלא גורגנא" (so lies mit RN טבל 2 bei K 4,8; Agg. גורגדנא). טבלא syr. und arab. s. ZDMG 51,314,

„τάβαλα pers. statt τύμπανα, die Pauken, Hesych“ (Pape); s. I. Löw in Lwr 2,355. גורגנא it. *organo* gibt schon RN a. a. O., und obzwar I. Löw zu Lwr 2,169 dieselbe Erkl. zu Hydraulis auch aus Bar Bahlûl belegt, so zweifelt er unverständlicherweise dennoch an der Richtigkeit von ג' = ὄργανον; vgl. auch אורגנון Lwr 2,596. Die Erkl. für *hydraulis* = *organum* gibt Rich S. 429. גמד (s. A. 97) ist nicht „Umfang“ (L 1,340) zu übersetzen, sondern „Lade“, „Windlade“. Vielleicht ist auch der Eigenname גמדא (L ib.) gleichbedeutend mit dem ebenfalls als Eigenname gebrauchten טבלא (L 2,137).

[107] Dieses טבלא wäre gemeint in bSabb 110a, in bMḳ 9b und sonst, s. V A. 323.

[108] Fl. zu L Trg Wb 1,426, L 2,137, K 4,8.

[109] bSanh 67b טריף ליה בטבלא.

[110] RN s. v. טבל 2 bei K 4,8 f. zu der Stelle „von den Träumen“ in bBerakh 57a. Dieselbe Erklärung gibt er übrigens auch zu der vorhin berührten Stelle bSanh 67b, s. auch Raši bSabb 110a, RSbM bBb 145b, wo fr. אשקלנא l. אשקלטא *clochette*; dasselbe schon RG zu bʿArakh 10b. נבח als Bezeichnung einer Tonart auch bBeza 14a תבלין נבוחי מנבח קליהו.

[111] Thes. Lat. 1072 *aes*: Plin. 34,95; Isid. Orig. 16, 20,9. Vgl. Rich *aes thermarum* und *aeneator*. Siehe auch Georges, Lat. Wb. *aes*.

[112] MSota 9,14 אירוס, in ms Kfm, ed. Lowe und RN ארוס; j 24c4 רסיסה l. אירסה dasselbe in aramäischer Form, s. Lwr 1 Einl. S. 25 und 2,42. An letzterer Stelle Literatur; ferner Bemühung I. Löws, דבוכה (רבוכה, רבובה), das RN bei K 1,297 inmitten der Erklärung gebraucht, zu identifizieren; dasselbe Wort erscheint, als talmudisches Gut, auch bei Hai zu MKel 15,6 אביי אמר דכובא (in ed. Romm דכובית), was nun nach I. Löw دربكّة *darabukka* = Pauke wäre (Brockelm. 26 verweist auf Lane, Mann. and customs 5. Aufl. 1,240 usw., gibt aber als Erkl. bloß allgemein: Musikinstrument). Abajs Ausspruch stand ursprünglich wohl in bSota 49b (s. RN s. v. אלית), und merkwürdigerweise rührt auch die Erklärung von Hydraulis von Abaj her (s. A. 106), wo wir aber nicht umhin konnten, anzunehmen, daß Abaj sich entweder irre oder mit seinem טבלא etwas andres meine, als man sonst unter diesem Worte versteht. Jedenfalls haben wir das Recht, gegenüber Abaj die Erkl. des REleazar (bSota 49b) zu akzeptieren: טבלא דחד פומא, nach Raši: „Schelle mit éinem Klöppel, die man in hochzeitlichen Häusern erschallen läßt.“ Damit ist אירוס = *aes-ris* restlos erklärt. Bemerkenswert ist der Ausdruck דחד פומא Schelle mit einem einzigen Schallerzeuger. Maim. setzt für ארוס الطار rundes Tamburin mit beweglichen Metallscheiben. So kamen nun auch die neueren Erklärer über den Begriff „Trommel“ nicht hinaus; ihre Ansichten s. bei L. Löw, La 306. Wenn Löw ib. 425 schreibt: „טבלא ist, wie im Syrischen und Arabischen, so auch im Talmud stehender Ausdruck für Trommel“, so hat sich uns diese Behauptung nun schon das zweitemal als irrig erwiesen.

[113] bSota 49b, s. oben V A. 323, L 2,167 arab. طنبور Zither, Laute, im Französischen jedoch *tambour* = Trommel! s. K 1,297 und 4,47 (deutsch Tambour wurde erst im 30jähr. Kriege entlehnt, Kluge, Et. Wb[5]) J 540.

Alles falsch, denn טנבורא ist nicht talmudisch, kann nicht talmudisch sein. RN hatte רבובה dafür, s. K 7,242 und die vorige A.

[114] רבובה bSota 49b RN s. vorige A. Offenbar gleich רבובה in MMidd 3,3 = Höhlung, wofür aber in Tosefta Zebach 7,6, 489 28 רביכה (רבוכה) steht, also ähnliche Variante, wie in A. 112. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese LA richtiger ist, denn in dem Satze למה בלילה שאין קולו הולך ביום מקול תרבוכות היום (Thr R 1,2, L 4,666, K 7,244 רבך) erscheint jedenfalls die Wurzel רבך in der Bedeutung eines starken Tones und Geklirres.

[115] RN s. v. אלית bei K 1,94.

[116] MKel 16,7 רביעית של אלייה, wofür L Trg Wb 2,402 (zu רביעין II Sam 6,5 s. RDḴ), Nhb Wb 4,419 und K 7,249 an רביעין של ארז MMidd 3,5 viereckige Holztafeln erinnern. Ed. Lowe und RN haben tatsächlich auch in MKel 16,7 רביעין, was richtiger zu sein scheint als רביעית der Agg. Davon wohl geht auch Maim. aus, wenn er רביעית für die Klapphölzer erklärt (arab. אלשיז), die in der Fest- oder in der Trauermusik gerührt werden; s. auch L. Löw, La S. 310. Aber der Zusammenhang in der Mischna verlangt durchaus ein Hohlgerät, u. zw. eines, auf welches man sich zur Not auch setzen kann. Darum רביעין (plurale tantum) als Glocke zu erklären, welche die Form des Geschirres רובע (Bd. II, S. 295) hatte. Da aber dieses im Trg für מנענעים steht, so ist es das bekannte Sistrum, dessen Abbildungen s. bei Riehm, Hwb. 1054 und dessen Schilderung s. bei Benzinger in Prot. RE[3] 13,594. נענע Verb s. IX A. 23.

[117] Im Heiligtum MSukka 5,2, T 4,7: מצלתים. Erzählung von צלצול jSukka 5,6, 55c 51 ergänzt mit bʿArakh 11b. Trg I Chron 15,28 ed. Wilna צלצלין, in ed. Beck מצלצלין s. L Trg Wb 2,61. Beschreibung der assyr. Cymbeln s. bei Benzinger a. a. O., was aber B. bezüglich der Handhabung aus Josephus anführt, steht dort nicht, sondern nur soviel: κύμβαλά τε ἦν πλατέα καὶ μεγάλα χάλκεα. Das Verb צלצל außer in jSukka a. a. O. noch in jTerum 8,10, 46b 71.

[118] jSukka 5,55b 64 = MTamid 7,3; mehr s. in A. 53.

[119] Sifre Num 24 p. 8a החיצונים זג והפנימי עינבול, Num R 10,9, MNazir 6,1. Siehe Lwr 2,59 אמבול, ib. 62 אנבול, ib. 417 ענביל.

[120] MPara 12,8 הזוג והענבול חיבור.

[121] Siehe V, A. 910. Für die Materie ist auch bezeichnend die Erzählung Cant R zu 7,9, wonach aus den zerschlagenen Götzenbildern Glocken und Schellen (פעמונין und זוגין) gemacht wurden, die man den Hunden und Eseln umhing.

[122] MKel 14,4 beim Wagen הענבול (gewiß mit Mantel: זוג). Ib. שפופרות Trompeten? welche einen Schall geben. — MSabb 6,9 (b 66b) ובני מלכים בזוגין s. Raši z. St. und RN 3,268. Vgl. das Kleid des Hohepriesters Exod 28,34 פעמון זהב in Trg זגא דדהבא. Haar s. nächste A. Vgl. „Schellentracht" im 13. und 14. Jahrh. (Meyers Konv.-Lex. 6. Aufl.).

[123] jSota 1,8, 17b 11 (mit Bezug auf לפעמו Ri 13,25) היו שערותיו מקישות כזוג. Derselben Art ist die Deutung von הפעם Gen 2,23 in Gen R 18,4 להקיש עלי כזוג.

[124] jGitt 3,4, 45a 5 זוגין ושלשליות וכלבים usw. Richtiger jKethub 2,10, 26d 39 דוגין, das ich lieber mit τεῖχος = Mauer (s. Lwr 2,263 טיכוס) erklären möchte,

wie auch גלי דכסיא Thr R Einl. No. 21 (ib. No. 23) = Fundamente aufdecken, nicht aber zu דוכום = *dux* zu stellen (RN). Natürlich bedeuten auch Hunde, Gänse, Hühner an den j-Stellen die Belagerungsmaschinen namens Hund, Gans, Huhn usw.

125 Den Irrtum findet man unisono bei L 1,518a und 2,416, K 3,268, J 383.

126 TSabb 13(14),16, 130_{16} מטלטלין ... את הקרקש ... לכסות בו את הכלים, also tellerartig platt. Ib. Z. 17 אין מקרקשין לא את הזוג ולא את הק' לתינוק. Vgl. jSabb 6,1, 7^{d}_{46} und jBeza 1 E. 61^{a}_{21}, wo die Angabe תואר כלי zu beachten. קרקשיא, das L 4,392 aus jSabb 6,8b anführt, ist anders zu erklären; s. Steinschneider-Fschr. S. 161.

127 bNidda 17a מקרקש זגי דכילתא s. Raši, ib. באלי דידבי usw. Anders RCh, Tosafisten und RN גז 8 bei K 2,261. Aber גזי דכלתיה „Wespen" der Schwiegertochter (oder des Himmelbettes?) wäre ein merkwürdiger Ausdruck, und so scheint Raši Recht zu haben. Vgl. auch das Mittel אדמדמני beim Kinde Bd. II, S. 8.

128 מקרקש ליה זוזי bKethub 86a, bGitt 40b.

129 שופר ist keine Posaune, sondern ein kleines Widderhorn (s. P. HAUPT in WZKM 23,362). Nach bRh 26a werden alle Widderhörner (שופרות) sowohl שופר als קרן genannt, aber das Horn der Kuh wird bloß קרן, nicht aber שופר genannt; aus jRh 3,2, 58^{d}_{20} erfahren wir ferner, daß das Geweih des Steinbocks (יעל) weder שופר noch קרן genannt werde; wie denn? wird nicht gesagt.

130 Dies alles folgt aus MKel 11,7, bSabb 47a, verglichen mit TKel bm 1,8 s. A. 95.

131 MKel 11,7, bSabb 47a. Der Ausdruck פשוט auch in MRh 3,2.

132 bNidda 38a.

133 bAz 70a שיפורא דבי שמשי.

134 bŠebu'oth 36a: 400 Posaunen. טום bMḳ 16a s. L 2,145, K 4,23 (die pers. Ableitung billigt BACHER in ZDMG 47,502).

135 MRh 3,2 (b 26b f.). Zu יעל, nach Raši = Steinbock, nach RN ein weibliches Lamm, s. Tosafoth und L. Heller, die sich für Raši entschließen. Zu der eigentümlichen Musikbegleitung vgl. die Stelle in A. 55.

136 Alles in MRh 3,3, TRh 3(2),4, Bar und bRh 27b, wo noch außerdem viel Details. Zu הפכו ותקע בו ib. vgl. Lev R 29,6 שופ־ זה מכנים בזו ומוציא בזו, s. רד"ל z. St.

137 RIEHM, Hwb 1039a, Enc. Bibl. 3,3231, BENZINGER, Arch.[2] 241, in Prot. RE[3] 13,592 Z. 56 usw.

138 התוקע לשיר bRh 28a (L 4,664). Merkwürdig ist eine bei Raši mitgeteilte Ansicht, wonach zu lesen sei התוקע לשד „wer da bläst, sich den bösen Dämon zu vertreiben." Dies ist analog mit der Musik gegen den Tod (S. 94) und auch mit der Vertreibung der Fliegen mittels Musik (S. 95). Hierher zu stellen ist auch TRh 3(2),5, 211_{25} ... התוקע ומתעסק התוקע ומתלמד המלמד את בנו את תלמידו. S. oben A. 52.

139 Lev R 29,4; Parallelstellen s. in Lwr 2,142 בוקינום und ib. 395 סלפינגס. In neuerer Zeit hat sich erwiesen, daß auch in jSota 8,3, 22^{b}_{63}, einem eminent röm. Kriegswesen schildernden Stücke, statt לפידים, welches

dort sinnlos ist, nach ed. Ginzb. סלפידס zu lesen ist; s. F. PERLES in OLZ 1910, 408. Abbildungen s. bei RICH s. v. *bucina* und s. v. *tubicen*.

[140] Sifre Dt 192 p. 110^{a} קול תקיעת קרנים. In jSota a. a. O. קול הקרנות.

[141] jTaʿan $4,68^{d}_{53}$.

[142] Folgt aus Pesiḳta 66^{b} s. BUBER z. St. und I. LÖW zu Lwr 2,162 unter בקלאנין.

[143] חצוצרות של פרקי[ם] TKel bm 1,8, 579_{6}.

[144] bSabb 36^{a}, bSukka 34^{a}. Dies wäre eine merkwürdige Bestätigung der Ansicht von DIESTEL (bei NOWACK, Arch. 1,278 A. 1), daß שופר und חצוצרה ursprünglich identisch waren.

[145] TSota 7,15, 308_{5}. Die Beziehung auf die Zeiten Ezras legt das vorangehende Stück nahe, doch ist der historische Hintergrund nicht sicher.

[146] T ib. Z. 8 Wahrnehmung RTarfons.

[147] TSukka 4,11. 12 p. 199_{11} f. חצוצרת (in bSabb 35^{b} sowohl *šōfar* als חצוצרות); נטל und גמר mit לקרות steht in T ib. Eingehend diskutiert von I. ELBOGEN in Lewy-Fschr. S. 175 f.

[148] MKel 16,7 ותיק נבלין ותיק כנורות; ib. 16,8 תיק סמפוניא, ib. תיק חלילין. Ib. 24,14 של נבלי בני לוי ... מטפחות, TKel bm 5,9, 584_{11} מטפחות בני לוי. Mišna ib. 20,2 חמת.

[149] MKel 15,6 האירוס טמא מושב מפני שהאלית יושבת עליו.

[150] Cant R zu 7,9 (etwas davon auch in Gen R 68,13) zweimal כל זני זמרא mit der Tätigkeit והוו מקלסין קדמוהי.

[151] bSanh 101^{a} ככנור שמנגנין בו לצים.

[152] Vgl. schon Sirach 9,4; erklärlich durch die schmähliche Rolle der Tochter der Herodias, Matt. 14,6.

[153] Wörtlich aus L. LÖW, La 319. Biblische Ausdrücke דלג, חגג, חול, כרכר, פזז, קפץ, רקד, שחק; talmudische דלג, הדס, חול, טפז, קפץ, קרטע, רקד, שור (es kommen noch hinzu חגג und סנט). הַדֵּס folgt aus jPeʾa 1,1, 15^{d}_{38} והוה מהדס קומי כליא ed. Zitomir (in ed. Krot. מקלס, aber auch in bKethub 17^{a} מרקד), s. L 1,454; das Wort heißt etwa den Myrtentanz vor der Braut aufführen. Der Mann will die Frau ehelichen und fordert sie auf: Spiele mir vor, tanze mir vor (רקד), tue wie beim Wettrennen (דרומוס s. A. 266) bḲidd 63^{b}, J. PERLES in MGWJ 21,137. Der von den jüdischen Gefangenen so sehr erbaute Mann gibt ihnen zu essen und zu trinken und tanzt vor ihnen, bSanh 104^{a}.

[154] Siehe A. 45. Vgl. auch TSabb E. 138_{13} ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שעושה בחול.

[155] Siehe das Nebeneinander in MBeza 5,2, b 36^{b}.

[156] bBḳ 86^{a} דהוי מרקיד בי כובי usw., s. L 1,311 s. v. גנן und K 7,197 s. v. קרטפן, wo auch die Lesarten angegeben sind. Nach L 4,377 muß der Possenreißer Bemalungen an seinem Kopfe zeigen, was er aber der קרטופני wegen nicht kann. Aber Rašis „Kopfbewegungen" sind sinngemäßer.

[157] jSukka 5,4, 55^{c}_{9}, jSanh 2,4, 20^{b}_{49}, Midraš Sam c. 25 E., Num R 4,21, s. Lwr 2,131.

[158] Gen R 38,7 בכל מקום שאתה מוצא אבילה ושתיה ארכיליסטים מקרטע RN s. v. קרטע bei K 7,196; Agg. erleichternd השטן מקטרג. L. Löw S. 428 plädiert für

ארכיסטים = ὀρχηστής Tänzer (s. auch L 4,377), aber schon das bloße Wort קרטע weist auf den Satan; vgl. bPesach 112b, bMeg 11b. קרטע stammt zwar nicht direkt aus σκιρτάω, ist aber mit ihm wesensgleich. Siehe auch Lwr 2,131. Auch in Gen R 74,16 findet sich, in Labans Haus seien Räuber eingekehrt und hätten die ganze Nacht getanzt (קרטע); LA. קרקר Mauer durchbrechen, wühlen weniger gut.

159 jChag 2,1, 77b40 מן דאכלין ושתון שרון מטפחין ומרקד(ק)ין.

160 Räuber s. A. 158. Ferner Jelamdenu zu Num 8,1f. (bei RN) וכיון שהוא יוצא ורואה את הנר מיד הוא שמח ומקרטע.

161 TSabb 6(7),2, 1176 המספק והמטפח והמרקד לשלהבת כו'.

162 Wetzstein, Dreschtafel, in Zschr. für Ethnol. 1873, 187—294 *passim*, P. Haupt, Bibl. Liebeslieder, Lpz. 1897 S. 27f. und S. 30f.

163 Fackeln im Hochzeits- und Trauerzug s. Bd. II S. 66 und dazu A. 477. בלוזמאות Bd. II, S. 40 scheint Plural von βαλλισμός = das Tanzen zu sein, von βαλλίζειν lebhafte Bewegungen machen (Sittl, Die Gebärden der Gr. u. Röm. S. 243).

164 MSukka 5,2 (b 51a f., 53a).

165 MTaʿan 4,8, b 31a. Mehr s. L. Löw, La 320f.

166 Gen R 74,17 erst חלים ומרקדים, dann nur חלים (L 2,22 übersetzt bloß eines); Cant R 7,2. Vgl. bSanh 104b מרקד לפניהם aus Freude.

167 jMeg 2,3, 73b36 und jMk 3,7, 83b61 ראש חולה (setzt bereits andere gewöhnliche Tänzer, in diesem Falle die Engel voraus; in Lev R 11 E. hat RN bloß חולה gelesen, was L 2,23 mit Unrecht akzeptiert, vielmehr Agg. ראש חולה auch dort richtiger, s. noch Cant R zu 1,2 E. und zu 7,1 E. und vgl. Bacher, Ag. der pal. Am. 1,33). Für die Sache ist auch auszubeuten מראין אותו באצבע, בזריזות und כאילין עולימתא in j ib. (dasselbe etwas verworren auch in Lev R ib., wo aber die Worte והן עולין עליו בעולמה mit רד"ל z. St. zu berichtigen sind nach Cant R 1,2 E. והם חלים לפניו בעלמות sie aber drehen sich im Tanze um ihn mit Lebhaftigkeit (oder כעלמות wie Mädchen?).

168 Nach Trg Ps-Jon zu Exod 32,19 vgl. Pirke RE c. 45. Die Stelle schildert eine Kulthandlung, bei welcher חגג (vgl. hebr. חג und in Trg daselbst Nomen חינגין) und נחן eine besondere Bedeutung haben, die aber im Privatleben gewiß ebenfalls verstanden wurde.

169 Siehe L Trg Wb 1,315: Ps 29,6 (Agg. שוור) Hüpfen des Kalbes; Trg Ps-Jon Exod 32,19 (s. vorige A.) im Kult, Trg Kohel 3,4 לטפזא בהילולא. bʿErub 21a מטפס ועולה מטפס ויורד gewiß verwandt, s. II A. 24a; ferner טפזא aram. der Springhase, s. Wbr.

170 bSanh 64b Raba sagt: כמשוורתא דפוריא, nach Raši eine Erdgrube, in welcher Feuer brennt und über welche die Kinder springen. Ohne Zweifel authentischer die Gaonen bei RN s. v. שוור 8,42, s. jetzt auch bei Ginzberg, Geonica 2,3; vgl. L 3,269.

171 bPesach 111b שמע דקא תלו חינגא וקא משרן RN, wonach תלי ח' eine einheitliche Phrase: Tanz beginnen (nicht Lied anstimmen, L 2,80); Agg. תלו בגוויה hingen ein Instrument an den Baum. Hernach sangen sie (die Dämonen).

172 jBeza 5,2, 63a49. L. Löw La 319 irrt, wenn er meint, der Talmud gebe auch קפוץ für Tanz aus.

[173] Kalla Rabb. 10,19 בכריעה מימים, weniger deutlich in Thr R Einl. No. 17.

[174] Gen R 68,13 (s. L. 1,139 אפז = פזז, ferner 3,554 סנט arab. „verachten", aber wohl *per metathesin* = סטן = שטן, als Necken differenziert).

[175] Nach dem mutmaßlichen Sinn von Gen R 86,4; erst heißt es vom biblischen Josef, dem איש מצליח, er wäre ein גבר קפוז „ein springender Mann" gewesen (das Verb צלח heißt schreiten, einen Fluß übersetzen), dann wird die Anekdote von der Bärin erzählt, wobei die Worte des R Bĕrekhja, desselben, der auch גבר קפוז sagte, gewiß sprichwörtlich sind: כל אותה דובה קפוז קפז ואת רב מדין. Die Kommentare treffen nicht das Richtige.

[176] Gen R ib. vorher (86,3) משכלת בבני אדוניה usw. bis פברון ניביה (in Jalkut חברון ניביה). Die Volkstümlichkeit der Sache beweist schon die aramäische Sprache.

[177] Z. B. Gen R 84,7 חייך שאני מגרה בך את הדוב.

[178] In diesem Sinne heißt es in Dt R 3,17, die Frau des Königs habe dem Sklaven zugelächelt (שחק). Ferner Exod R 42,1 ואין שחוק ... אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, u. zw. „Blutvergießen" bewiesen aus II Sam 2,14. Darüber äußern sich schon Tannaiten in TSota 6,6, 304 5 f. und öfters. Speziell vom (geschlechtlich) bösen Trieb: אם בא יצרך להשחיקך Gen R 22,6; vgl. bKidd 30a. Vgl. auch oben IX A. 32.

[179] Siehe vorige A. und jPeʾa 1,1, 16a 57 על שעשה דמן של נערים שחוק.

[180] Etym. von טלל = טליא erkannt von SCHÖNHAK in המשביר; dem neigt auch L 2,161 zu und K 4,34 akzeptiert es. [Falsch. Löw.]

[181] bʿErub 68b כחוכא וטלולא (Agg. אטלולא).

[182] bJebam 113b 114a.

[183] bBb 91b, s. mein „Antoninus und Rabbi" S. 129.

[184] bSukka 53a (statt מטייל der Agg. lies mit RN מטלל).

[185] Siehe דחך L 1,389, K 3,34. Böswillig Gen R 79,6 Samaritaner, ein Mann aus dem Pöbel (עם הארץ), schickt sich an, den Alten der Juden (d. i. RSim. b. Jochai) zu verhöhnen (מדחך); s. daselbst den Fall. Gutartig Kohel R zu 3,2 טלייה קיימין מדחכין (s. in § 253), wie natürlich von Kindern.

[186] בדח = syr. ܒܕܚ s. L 1,192. בדוחי bTaʿan 22a.

[187] קבדחי טובא bBerakh 30b 31a.

[188] Folgt aus bBerakh 31a oben: erst בדח, dann לישרי לן מר (Raši שירה), dann tannaitischer Ausspruch אסור לאדם שימלא שחוק פיו.

[189] קא בדח טובא zweimal bBerakh 30b unten. bSabb 30b. Raba s. bTaʿan 22a, bPesach 117a, bSabb 30a (richtig רבא, nicht רבה, s. K 2,17).

[190] bNedar 50b 51a.

[191] Der Ausdruck in Gen R 85,2, dort freilich ohne Beziehung zum Spaßmachen.

[192] Beispiele bei L 2,504 f. unter ליץ. Beachte besonders das Nomen ליצנים ליצן (L ib.), das als Bezeichnung des Berufes gelten kann. — ארגנימין, dessen richtige Erklärung zu geben in Bd. I, S. 225 ich nicht imstande war, scheint = ἀγύρτης zu sein: Gaukler; vgl. Suidas s. v. μητραγύρτης.

[193] Bar bSanh 65b, s. die trefflichen Worte Rašis. Ib. ein andrer

Tanna: זה המעביר . . . על העין. Dasselbe in Sifra zu Lev 19,26 p. 90^{c} לא תעוננו אלו אוחזי עינים, dann זה המעביר על העינים; auch in Sifre Dt 171 p. 107^{a}. Ebenso Trg Ps-Jon zu Lev 19,26 (nach berichtigtem Texte, s. Ginsburger p. 207) אחודי עיינין. Zur Erkl. der Phrase s. L Trg W 1,19 aus syr. Lexicis [illegible] Zauberei üben. L Nh Wb 1,54; L. Löw, La 337 f. Auch in gr. ϑαῦμα = Gaukelei (SITTL, Die Gebärden der Gr. und Röm., Lpz. 1890, S. 245) wird vom Begriff des Schauens ausgegangen. Bar jAz 1,7, 40^{a}_{32} הרואה את הנחשים ואת החברים, b 18^{a}, T 2,6, 462_{25}. Siehe überhaupt L. Löw, Zur Talmudischen Mantik, in Ges. Schr. 2,105—114.

194 Nach RAbD zu Sifra a. a. O., beruhend wohl auf der etwas dunklen Mišna Sanh 7,11, T 11,5, 431_{25} (s. mein The Mishnah Treatise Sanhedrin p. 46) und auf נתמלא כל השדה קשואין bSanh 68^{a}; vgl. j 7 E. 25^{d}_{64} אין אכלה מיניה = העושה מעשה Z. 67.

195 jSanh 7 E. 25^{d}_{55}. Jesus als Kind soll aus Ton Vögel gemacht haben (Koran Sure 3,43), s. mein „Leben Jesu“ S. 195. Das Wort גולגלא in Z. 60 (s. A. 196) ist offenbar = צרור hier Z. 55, aber L 1,330 faßt es schief als Totenkopf auf, und רומא übersetzt er gar nach Rom werfen!

196 jSanh ib. Z. 60; סריח scheint „Hirtenjunge“ zu sein.

197 jSanh ib. Z. 62f.

198 bSanh 65^{b}. 67^{b}, s. Raši. Zu עיגלא תילתא s. Bd. I, S. 109.

199 bSanh ib. כריכי דשיראי erkl. Raši nicht ganz sachgemäß: Stücke von Kleidern.

200 Bar-Kochba blies Feuer aus dem Munde (Hieronym. Apol. II Ruf.) s. GRAETZ 4^{3} 138. MÜNTER, Der j. Krieg S. 47 vergleicht bereits (s. auch STARK, Gaza, S. 480 A. 3) den Sklavenführer Eunus auf Sicilien (Florus III. 19; Plin. H. N. 2,111; Hieronym. adv. Rufin. II, 559). JOST V, 69 erwähnt das Feuer aus dem Munde einer bekehrten Jüdin. J. H. SCHWARZ, Der Bar-Cochbasche Aufstand unter Hadrian, Brünn 1885, S. 37 erklärt in bezug auf Bar-Kochba, es wären seine zündenden Worte gemeint. Das Ganze wäre also eine Metapher. Vgl. זקוקין דנור aus Rabbis Munde bChull 137^{b}. Desgleichen bildlich ʾAboth RN c. 38 פה שמוציא סנדלפונין טובות ואבנים טובות ומרגליות.

201 bSanh ib.

202 bSanh ib. Die beiden letzten Sätze habe ich in Bd. II, S. 118 etwas anders aufgefaßt.

203 Auch Jesus soll ja seine Zauberei (כשפים) aus Ägypten gebracht haben, s. mein Leben Jesu S. 256.

204 Das Wort פשר kommt in bSanh 67^{b} noch einmal vor. L 4,151 hat es nicht.

205 bChull 56^{b} 57^{a} (אחוזת עינים l. 'אחיז).

206 MSabb 6,8 אנקטמון, auch אונום קטמון, b 66^{b} und Var. bei RN לוקטמין, ed. Lowe אנקטמים (in MKelim 15,6 הנקטמון Agg. נקטמין, s. Lwr 2,75 und 366). In j z. St. 8^{c}_{38} erklärt חמרא דידא Esel in der Hand getragen, dem Sinne nach übereinstimmend mit b 66^{b} חמרא דאכפא Esel auf der Schulter. Vgl. die ägyptische Redensart ὄνος ὑπὸ οἴνου in Hermes 28,163. 479. Die Sacherkl. rührt von RN her, s. bei K 1,155f., vgl. L 1,114.

[207] MKel 15,6 המרכיף (Agg. und ed. Lowe) neben נקטמון. L. Heller z. St. bezeugt, daß er in punktierten Mischnakodizes מַרְכֵּף gefunden habe, und das wird auch das richtige sein. Nach MKel 16,7 המ' של זמר haben wir an ein Gerät des Sängers zu denken, vgl. RN bei K 5,253 und L 3,253, wo alle Möglichkeiten erschöpft sind. Dieses זמר wurde nämlich, besonders auf Grund von TKel bm 5,10, 584_{15}, auch als Griff der Sichel erklärt. Aber מרכף hat dann keinen guten Sinn. Ist es aber ein Sitzgerät (hölzernes Pferd und dgl.), mit einem kastenartigen Rumpf, so erklären sich die in der Mischna berührten Fragen. Da sei darauf verwiesen, daß ארון = מרכבה ist in I Chron 28,18; מרכף ist nämlich = מרכב. Auch in Jalkut Thr § 1001; s. J 405 und 844.

[208] Über die Sprechmaschinen des Altertums s. O. Crusius in Rhein. Mus. für Philologie, Neue Folge, 44,309; von mir besprochen in Verbindung mit dem jüd. Philosophen Domninus, s. JQR 1895, 7,270—277. Deutung נבחן = כלב bezw. כלבא findet sich bSanh 63^b (s. L 3,326) und jAz 3,2, $42^b{}_4$. Selbst der neueste Erforscher dieses Gebietes, H. Blaufuss, Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Beil. zum Jahresber. des Kön. Neuen Gymn. in Nürnberg 1909/10) S. 26 findet für die rabbinische Deutung keine triftige Erklärung. Die Rabbinen gingen ohne Zweifel von etwas Realem aus, und dieses Reale dürfte in der κυνὸς αὐτοφωνία liegen. Die in נבחן (נבחז) gefundene Etymologie נבח genügt nicht, denn in תרתק, in derselben Bibelstelle, findet sich keine erkennbare Etymologie, und doch wußten sie, daß dieser Gott eine Eselsfigur sei. Als Musikautomat spreche ich ferner an בבוייא in jTaʿan 1,4, $64^b{}_{58}$ ומקיש בבבוייא קדמיהון, denn „musikal. Instrument, Pauke" (L 1,189) heißt ב' nie, während es als Bild, Figur, Puppe oft genug vorkommt. Zu הקיש vgl. A. 122. Die Gueber (חבריא) erschaffen Menschenfiguren, die nicht sprechen können (bSanh 65^b s. L 2,11), man kannte also Figuren, die diese Fähigkeit ja hatten. Die biblischen תרפים werden in LXX zuweilen mit ἀποφθεγγόμενοι, d. h. die Redenden, wiedergegeben; s. meine Notiz in „Am Urquell" 1894 Bd. V S. 118. Vom Hunde des Simon Magus heißt es, er habe mit menschlicher Stimme (ἀνθρωπίνῃ φωνῇ, ἀνθρωπιστί) gesprochen, Malalas, Chronogr. X, 326 (p. 252 ed. Bonn).

[209] Siehe Lwr 2,342.

[210] Lev R 20,1, Pesikta 168^a, Abba Gorjon 1,1 und noch oft, s. Lwr a. a. O.

[211] Siehe oben VIII A. 230.

[212] Trg Šeni Esth 1,2 g. E. (p. 229 Lagarde) s. L Trg Wb 2,285. Zum Ausdruck vgl. פקע אדיר Sirach 46,17; ܦܩܥ Brockelm. 283.

[213] Trg Ps-Jon Exod 32,24 ועאל סטנא בגויה, vgl. Pirke RE c. 45. Der Satan zeigt den Israeliten ein Gaukelbild, Tanch B. תשא 13, altes Tanch ib. 19. Vgl. den Satan auch in bSabb 89^a; das Tanzen (רקד) der Dämonen, Geister und לילין in Trg Šeni Esth 1,2 p. 230.

[214] Trg Ps-Jon ib. Vers 19 דלית ביה משׁשא; vgl. Nichtigkeit des Kalbes auch in Tanch תשא 22. Aber gerade dieser Midrasch hatte vorhin (ib. 19) das Kalb für lebend gehalten (ויצא העגל נוער כשהוא מקרטע, wo קרטע an des Satans Tanz erinnert oben S. 100); vgl. meine Ausführungen in הגרן 8. Jg. S. 13. — Statt

Satans ist es im Koran (Sure 20) Samîrî, der das Götzenbild gießt, d. i. ein Samaritaner (FRAENKEL in ZDMG 56,73), weil im Mittelalter die Samaritaner berühmte Erzgießer waren. Zum targumischen Ausdruck vgl. לית בה משׁא bNedar 91[b]. Auch bSabb 152[b] steht in Agg. משׁשׁא, aber RN hat dort מששא, s. L 3,144. Anderseits Versicherung, daß das Bild משׁמשׁא habe, Cant R zu 7,9.

[215] Kohel R zu 3,11. Zu כִּבֵּד vgl. חלק כבוד bBerakh 19[b].

[216] Auf Straßen und Plätzen auch nach der Bibel: Zekharja 8,5. Vgl. Matt 11,16. NIEBUHR, Reisebeschreibung 1,171 f. Interessant das Pferdchenspiel des alten Josua bKarcha mit seinem kleinen Sohne, Midraš Tĕhillim 92,13; s. BACHER, Ag. der Tann. 2,310.

[217] Stellen siehe oben S. 95. Die Klapper auch bei Plin. H. N. 11,112.

[218] Folgt aus jMeg 1,11, 71[d]36 f. מעשה ביום סגריר usw. (L 3,478). Siehe das Kapitel „Rätsel und Witzesspiele" bei L. Löw, La 346 f., aber dieses unser Kinderspiel fehlt bei ihm.

[219] L. Löw, La 290. *אסטרקלילא Lwr 2,85, vgl. סקלונקית ib. 411. MARQUARDT 849 f.

[220] bSabb 154[b]. Vgl. A. 216.

[221] MSabb 9,7, b 90[b], L. Löw, La 286. Auf dem (jüd.?) Epitaph bei Th. MOMMSEN in Ephem. Epigr. II no. 1060 (IV, 442) hält das Kind einen Vogel in der Hand.

[222] MKel 17,15. L. Löw, La 287. Siehe auch bChull 12[b] Raši. KRENGEL, Hausgerät S. 26 A. 9.

[223] jSanh 7 g. E. 25[d]34 f.

[224] MJebam 16,5 (b 121[b]), L. Löw, La 287. Ähnliches bei den Arabern heute, s. BAUER, Volksleben im Lande der Bibel² S. 74 f.

[225] bZebach 88[b].

[226] Bei WINER 2,497; s. auch JQR 6,227, L. Löw, La 292.

[227] TMr 3,2 p. 84 17 תינוקת können sowohl Jungen als Mädchen sein.

[228] Cant R zu 6,11.

[229] MSukka 4,4; Lev R 37,2.

[230] Zu Trajans Zeiten bestand die Sünde der Juden von Alexandrien darin, daß sie am Sabbat Ball spielten, s. jSukka V (?) nach *Seder ha-Doroth* ed. Warschau 1,126[a], Az. dei Rossi אמרי בינה c. 12 ed. Mantua p. 68[a]. Jesus macht sich das erstemal durch Ballspiel verdächtig, s. mein Leben Jesu S. 168 und 261.

[231] MARQ. 841, der überhaupt zu vergleichen.

[232] jTa'an 4,5, 69[a]46 (vgl. A. 230).

[233] MKel 10,4; 23,1; 28,1; MMikw 10,2. In bChull 64[a] oben werden Eier als כודרות „ballförmig" bezeichnet, s. Raši und Tosafoth. Die mittelalterlichen Autoren setzen fr. ***peloton*** oder prov. (span.) it. ***pila***, s. L. Löw, La 282 A. 6. Aus Hai zu MKel 23,1 erfahren wir den arab. Namen כוכה l. כרה Maim z. St.

[234] Lwr 2,408.

[235] jSanh 10,1, 38[a]22 s. Tosafoth in b 26[a]; Pesikta R c. 3 p. 8[a], Num R c. 14,4, Tanch בהעלותך 15, Kohel R zu 12,11.

[236] L. Löw, La 283.

[237] TSabb 10(11),10, 124$_4$ המשחקין בכדור, wo in die Ferne und in die Höhe werfen. bSanh 77^b tödlich, u. zw. בכותל, wie der Zusammenhang lehrt. מלקטות וזורקות מקלט jSanh 10,1, 28$^a_{22}$ (vgl. קלט bSabb 4^a), korrupt Num R מלקטות וזורקות (Pesiḳta R weitläufiger), Ḳohel R 12,11 מקלעין בה בידים ואינה נופלת (immer femin., weil man an כפירא denkt, auch wenn dieses nicht steht).

[238] Stellen s. in Lwr 2,501 קוביא und קוביוסטים. Zur Sache s. MARQUARDT 847 f. L. Löw, La 324 f. SCHÜRER 2^3 50 (2^4 67).

[239] MRh 1,8 (b 22^a, j 57$^c_1$), MSanh 3,3 (b 27^b). Maim. z. St. arab. אלגרד Jagd und אלסטרנג (nicht = ἀστράγαλος?, wie von mir in The Mishna Treatise Sanhedrin S. 39) angegeben, sondern الشطرنج = Schach, s. F. PERLES in OLZ 1909, 548. נרדשיר s. LAGARDE, Gesamm. Abhandlungen S. 67.

[240] Für ersteres s. MSanh 3,3 (wie in A. 239), für letzteres TBb 4,7, 403$_{15}$, bBb 92^b; vgl. bChull 91^b und sonst.

[241] bSanh 24^b. Zum Begriffe אסמכתא s. L. Löw S. 429, L 1,126, K 1,184, wo verwiesen wird auf פחד יצחק 1,88^b. Zu bemerken das Verb סמך in Midrasch A. 244.

[242] bSanh 24^b לפי שאין עסוקין בישובו של עולם; zum Ausdruck vgl. oben Bd. II, S. 142.

[243] TSanh 5,2, 423$_2$. Vgl. jRh 1 E. 57$^c_1$, jSanh 3,6, 21$^a_{41}$, jŠebuʿoth 7,4, 37$^d_{49}$; bSanh 25^b.

[244] Midraš Tĕhillim 26,7 p. 110^b B. וימינם מלאה שוחד . . . אלו בני אדם שהן משחקין בפספסין ומחשבין בשמאל ומסמכין בימין. Das Verb סמך ist offenbar mit אסמכתא in Zusammenhang zu bringen, s. A. 241.

[245] Wortformen s. in Lwr 2,470. Zur Sache s. RICH s. v. *calculus*, MARQUARDT S. 854 f. L. Löw, La 328. RN bei K 6,383 erklärt פסיפס nicht, wohl aber bemerkt er richtig פי' לוחות מצויירין ששוחקין עליהן, was durch Mussafias Bemerkung nicht überflüssig wird.

[246] מרוליש Raši zu bSanh 25^b bKidd 21^b, s. L. Löw La 328, J. PERLES, Beiträge S. 83, K 6,384^a.

[247] Nuß- und Granatschalen nur Ersatz für Steinchen, nicht ein besonderes Spiel (gegen L. Löw La 325 No. 3).

[248] MʿEduj 2,7; MSanh 3,6.

[249] TSanh 5,2, 423$_5$ מפריחי יונים זה הממרא את היונים כו'; ebenso Bar bSanh 25^b, jSanh 3,6, 21$^a_{45}$, jŠebuʿoth 7,4, 37$^d_{52}$. Vgl. dazu MAINZER, Über Jagd Fischfang und Bienenzucht S. 32 und oben Bd. II, S. 140 und dazu A. 979. Es ist nicht ausgeschlossen, daß המרה = wetten ist (L 3,251), so daß die bezügliche Auffassung recht hat. RN מר 4 leitet es von ירה = מורה unterweisen ab: er richtet die Tauben zum Wettfluge ab. L 3,251 übersetzt: אלו שממרים את היונים diejenigen, welche die Tauben gegeneinander reizen, daß die eine die andere im Fluge übertreffe usw. Die Fragestellung in b מאי מפריחי יונים kennt entweder die Barajta ממרים = מפריחים nicht, oder hat in המרה einen Sinn gefunden, der sich mit „Wetten“ nicht deckt. In Wirklichkeit braucht die Gleichung ממרים = מפריחים ebensowenig für korrekt angesehen zu werden, wie oben פסיפס = קוביא, so daß wir es mit zwei zwar

ähnlichen, aber nicht identischen Dingen zu tun hätten. Wenn המרה = הפריח sein soll, kann es nur den Sinn haben: fliegen machen, wofür Beispiele bei L a. a. O. und מריאים = Dämonen anzusprechen wären (nach L = Starke, Kräftige, vielleicht jedoch zusammenhängend mit תמריא Hiob 39,18, also: Luftgestalten).

[250] bSanh 25a: אי חקדמיה יונך ליון (יון = יונה s. L 2,229). Zu ארא setzt Raši פשחליין.

[251] L. Löw La 326; s. oben A. 249.

[252] Lwr 2,431, wo viele Beispiele.

[253] Vgl. Ps 22,19. Ähnlich Gen R 84,8 פסים שהפיסו עליה איזה מהם יוליכנה לאביו ועלת ליהודה; dieser hier angegebene spezielle Zweck schließt natürlich nicht aus, daß andersmal um den Besitz des Kleides gelost wurde. Zu bemerken auch, daß עלה „das Los fällt" ganz biblisch ist. Gleichwohl ist es unerlaubt, in dem Midraš bloß eine biblische Reminiszenz erblicken zu wollen.

[254] MSabb 23,2 ומפיס עם בניו ועם בני ביתו כו' (ed. Lowe את בניו usw.). Ib. מנה גדולה כנגד מ' קטנה. Ib. משום קוביא. Als Beispiel mag dienen die Erzählung in Thr R oben S. 57. In TSabb 17(18),4 f. 136 25 f. alles deutlicher und detaillierter: שושבינים usw., ferner מפיס אדם עצמו מן האורחים usw.

[255] MSabb 23,2 b 149b, s. L 2,67. Die von Maim. dazu gegebene Erkl., die schwerlich zutrifft, wird von L. Heller z. St. und von L. Löw La 326 mitgeteilt: „Man legt soviele voneinander verschiedene Objekte zusammen, als Spieler gegenwärtig sind, und jeder der letzteren bezeichnet ein Objekt als das seinige. Der erste beste Fremde, der zufällig herbeikömmt, legt jedes Objekt zu einer Portion. Damit ist das Lotteriespiel beendet. Jeder Spielgenosse nimmt Besitz von der ihm zugefallenen Portion".

[256] Pesiḳta 22a s. L 2,67 und 1,359.

[257] צבע פייסא in der Purimgeschichte, Trg Šeni Esth 2,7; 3,29, s. L Trg Wb 2,313.

[258] Thr R zu 1,1 הא נעביד גואזין, L 1,309; p. 25a B. jedoch עדבין.

[259] L 4,160; Lwr 2,442; besonders Midrasch Tĕhillim 8,2 פיתקין היו משליכין; das Verb השליך ist wieder biblisch.

[260] bʿErub 104a; L. Löw La 327 (aber לאשווי גומות heißt nicht, die Spielfläche planieren, sondern die bekannten zu diesem Spiele nötigen Gruben machen).

[261] bKethub 61b דמטללא בגורייתא קיסנייתא ונרדשיר; Erkl. nach DELITZSCH in Ltbl. des Orients 1,52, L. Löw, La 327, K 5,388 (anders J. PERLES, Et. Stud. S. 14). Raši denkt an *échecs* = Schach (s. darüber Kusari 5,20 p. 426 ed. Cassel), unrichtig auch von L. Heller zu MSabb 23,2 dem Maimûni imputiert, aber Maim. zu MSanh 3,6 gebraucht richtig das Wort נרדשיר s. K und vgl. oben A. 239.

[262] bḲidd 21b באיסקונדרי איטללתו (RN nebst Var. בסקונדרי, Agg. באיסקומדרי), bŠebuʿoth 29a, bNedar 25a. Alles Nötige in Lwr 2,96. L. Löw La 327 hält אס' für Spielmarken.

[263] אגון נעשה במדינה Jelamdem ʾ*Emōr* bei RN (Lwr 2,8).

[264] Pesikta 180a (Parall. s. in Lwr 2,8 unter אגון und 2,136 unter באיין).

[265] Kohel R zu 11,9 RChijja der Große gebraucht ein Beispiel vom Rennen לאחד שברח מפני הקוסטנר והיה רץ והוא רץ אחריו אמרו לו מעוט בריצה שלא תרבה בחזירה. RSimeon b. Chalaftha gebraucht ein Beispiel vom Schwimmen לאחר שהיה שט . . . היה רץ ורצין אחריו (hier ist nicht gerade von Verfolgung die Rede, und wenn das auch der Fall wäre, so kann die Stelle doch auch für den Wettkampf verwertet werden); ib. man sagt ihm: מעט בכניסה שלא תרבה ביציאה ותיגע. Schon in Lwr 2,231 s. v. הנדיוסין wurde diese Stelle mit der in Midrasch Tĕhillim 17,5 zusammengestellt; s. auch Gen R 10,4, ferner Lwr 2,38 איפודרומוס und ib. 231 הפרכוס.

[266] bBm 72b (s. Lwr 2,195 und 217), bḲidd 63a (I. Löw will δρομεύς). Vgl. I Cor 9,24—27, II Tim 2,5, Winer 2,497.

[267] Siehe Lwr 2,136 אתליטים, 343 מנומכוס und meinen Artikel *gladiator* in JE 5,675. לודין muß nicht erst über *ludarii* erklärt werden, denn *ludii* allein sind nicht bloß szenische Künstler, sondern auch Gladiatoren und Fechter; s. Georges Wb. und Speck, Hg. III, 1,269 f.

[268] Pesiḳta R 191b; s. dazu Fürst, Glossar. 200a, Lwr 1,255; 2,256; Mainzer, Über Jagd usw. S. 10 A. 6.

[269] Tanch *ʾEmōr* 18, Pesiḳta 180a, Lev R 30, 2.

[270] Gen R 77,3.

[271] Gen R 22,9. Den Satz מאן יבעי דיני קדם מלכא haben die Kommentatoren nicht gut aufgefaßt.

[272] Sifre Dt 309 p. 133b, verständlicher in Exod R 24,1 und Parallelstellen. Der Sprecher ist RSimeon b. Chalaftha wie in A. 265. — Besänftigung durch Handkuß Tanch ויגש Anf., s. Bacher, Ag. der pal. Am. 1,343 und 386, ferner REJ 23,134.

[273] Tanch *Vajchi* 8, Land, Anecd. Syr. 1,196; Fürst, Glossar. 131; Lwr 2,343 unter מנומכוס.

[274] Aggadath Bĕrēsith c. 8,3 p. 21 B.

[275] Trg I Sam 20,20, Trg Thr 3,12 LAA s. in Lwr 2,454 und die Bemerkung I. Löws z. St., ferner die Ausführungen von W. Bacher in REJ 26, 63—68; JE 2,271. Nach L. Löw La 291 f. ist פלגיסא genau dasselbe, was bh. מטרא = Zielscheibe, was auch wahrscheinlich ist.

[276] L. Löw La 293. Mainzer, Über Jagd usw. S. 87.

[277] MAz 1,7 (s. Stracks Übersetzung S. 4).

[278] Literatur bei Schürer, 2³ 45 f. (2⁴ 60). Siehe Bachers Aggada-Werke im Sachregister unter „Theater". Besonders L. Löw La 291—300, derselbe in Ges. Schr. 4,108—118. Hamburger RE 2,1220 *Theater*; mein Artikel *circus* in JE 4,103 f. Scharfe Aeußerung Tertullians (*De spectac.* c. 10) theatrum proprie sacrarium Veneris est.

[279] Sifra zu Lev 18,3 p. 86a (אסטריות l. אסטדיות, Raši z. St. אצטריאות, Jalḳ Lev § 590 איצטבאות), s. Lwr 1,318 f., 2,119. — Zu Ps. 1,1 s. TAz 2,6, 462₂₅ j 1,7, 40a₃₂, Jalḳ Ps. § 613; vgl. bAz 18b, wo 1) טרטיאות 2) קרקסיאות 3) קנגיון 4) חתבולות. ʾAboth RNα c. 28.

[280] TAz 2,5. 6.

[281] MAz 1,7; unter freiem Himmel. Dagegen בית הופא לאיתיטרון Trg Ezech 27,6, s. L Trg Wb 1,76.

[282] Pesikta 108a יוצא לסימפון l. לקימפון. Ib. 82b כל עמא יפקו לקמפון RN. Agg. לקומפון.

[283] Cant R zu 1,2 s. oben VIII A. 533.

[284] jBm 5,10, 10^{c}_{72} דמפרשין לריסים.

[285] Ruth R c. 2,22, vgl. bJebam 47b.

[286] bKethub 5a לפקח על עסקי רבים בשבת. Das Wort טרטייאות gibt Raši hier und in bAz 18b unten mit „Palast" wieder, obzwar Raši der Begriff „Theater" nicht unbekannt sein konnte; er will jedoch dem Theater keine Konzession machen und denkt lieber an Paläste. Richtiger Raši in bSabb 150a „Theater, Zirkus und Basiliken" (hier steht nämlich auch בסילקאות s. Bd. II, S. 366), das sind palastartige Gebäude, in denen man sich zur Beratung versammelt.

[287] Bar bAz 18b; in TAz 2,7 und jAz 1,7, 40^{a}_{40} RNatans Ansicht מפני שצווח ומציל נפשות (um das Wort נפשות deutlicher); in b kommt nach der anonymen Bar. erst nachher die Ansicht von RMeir und RNatan. Raši meint, daß sowohl mit צווח als mit ישוב מדינה jüdische Interessen gemeint seien, was aber in den Worten nicht liegt; die Angabe עדות אשה ist allerdings rein jüdisches Interesse.

[288] TAz ib., b ib., j ib.

[289] Gen R 80,1; in jSanh 2 E. fehlt der Passus.

[290] Thr R Einl. No. 17 (Tradent RAbbahu aus Caesarea, s. BACHER, Ag. der pal. Am. 2,114 f., der hier überhaupt die Kulturseite der Sache gut beleuchtet). In Thr R zu 3,14 anonym. Die Heiden von Caesarea hatten einst auch die Töchter des jüd. Königs Agrippa I. verspottet (mein „Caesarea" in JE 3,488). Zu den Ausdrücken der Belustigung im Theater und Zirkus vgl. Thr R Einl. No. 3 שחק und עלז. Urteil darüber Pesikta 168b: Wie ist doch skandalös (מעורבב) das Spiel (שחוק), das die Völker in ihren Theatern und Zirkussen aufführen!

[291] ואם מתחשב הוא sowohl bei Theater als bei Zirkus in TAz 2,7; in jAz 40^{a}_{39} bei Theater; in bAz 18b מתחשב עמהן bei Zirkus. Vgl. denselben Ausdruck bei einer Badehausunternehmung oben IV A. 165.

[292] jTaʿan 1,4, 64^{b}_{54} s. Lwr 2,465 פנטקקה, BACHER a. a. O. S. 104 A. 2 und S. 115 A. 1. Auch dieser Mann war in Caesarea am Theater, wurde daher von RAbbahu (s. A. 290) gewürdigt. RAbbahu ist es auch, der in beiden Talmuden das Mischnawort אנקטמון (oben S. 106) erklärt. Agrippa I. (s. A. 290) hat sich die tödliche Krankheit im Theater von Caesarea zugezogen. Der Zirkus von Caesarea wird erwähnt in TOhal 18,16, 617_{18}: in einem Sabbatjahre geschah es, daß während die Heiden in ihren Zirkussen (so Mehrzahl) waren und Getreide auf dem Markt ließen, die Juden sich des Getreides bemächtigten.

[293] jTaʿan ib. Darauf wird die von ihm geleistete edle Tat erzählt, bei welcher Gelegenheit eine Säule (עמוד) des Theaters erwähnt ist.

[294] Lev R 34,3.

[295] TAz 2,5 בזמן שמזבחין, j 40a37 מזבנין, b 18b מזבלין (mehr s. bei L 1,510). יום תיאטרון Gen R 87,7 Cant R Anf. und Jalk Gen § 146 יום טיאטרון; vorher eine Ansicht יום נבול של נילוס היה, und dieses נבל dürfte mit זבן und זבל irgendwie zusammenhängen. Raši zu Gen 39,11 יום איד שלהם dem Sinne nach richtig. Jeder Tempel hatte einen *dies natalis*, woran RMeir in MAz 3,1 denkt (s. BLAUFUSS in dem in A. 208 genannten Werke S. 7), und auch beim Theater TAz 2,5 und Parall. spricht RMeir das absolute Verbot aus, weil wenigstens einen Tag im Theater notwendig geopfert werde! „An Mist, Kot darbringen" erinnert der Ausdruck „Misthaufe" in Midraš Tĕhillim 68,8 אם אתם נורקין באשפתות בבתי קרקסיאות ותיאטריות שלכם. In Kohel R zu 1,7 neben בתי כסאות Zirkusse und Theater.

[296] Tanch B. *Šĕmōth* 6. Vgl. den Fluch in Trg Ps-Jon Deut 28,19.

[297] טיאטרון Lwr 2,260, תיאטרון ib. 586, wo auch die zahlreichen Korruptelen angegeben sind. בתי טרטיאות und בתי קרקסיאות z. B. Lev R 34,3, Tanch B. *Šĕmōth* 6; auch A. 295; Trg Ps 69,13.

[298] ʿAboth RNα c. 38.

[299] Esther R Einl.

[300] Beispiele s. Lwr 2,571 und hier *passim*. In TAz 2,6, 462 25 כרקומין (l. כרקוסין s. Lwr 1,319) ausnahmsweise ohne Theater, doch Stadion dabei.

[301] Lwr 1,318 f., ib. 2,119; באיצטדינין opp. דרך עקלתון bBb 103b.

[302] MBk 4,4 שור האצטדין Agg. und ed. Lowe, האסט' RN und Ms Kfm.

[303] MKel 23,2, ib. 24,1; mehr s. in Lwr 2,510.

[304] Pesikta 108a s. BUBER wie auch Parall. in Lwr 2,510.

[305] Pesikta 82ab s. BUBER; סימנטירין Lwr 2,389.

[306] TAz 2,6 p. 462, jAz 1,7, 40a32 f., b 18b, Jalkut Ps § 613. Zusammenhängend behandelt in Lwr 1,318 f., s. auch BLAUFUSS, Röm. Feste und Feiertage usw. S. 24 f. Aber B. irrt, wenn er sagt, Stadion in Jalkut sei Verderbnis und daß dafür Theater stehen müsse, denn erstens steht auch in T איצטרטיונין, was nur איצטדיונין Pl. von στάδιον sein kann, und zweitens kann auch Stadion Stätte von Possenreißern sein.

[307] So BLAUFUSS S. 26.

[308] BLAUFUSS S. 28 bestrebt sich vergeblich, in den Texten die Hauptgattungen der in Rom gewöhnlichen Theater- und Zirkusunterhaltungen zu finden.

[309] Kohel R zu 6,12; Lwr 2,347.

[310] In Midraš ha-Gadol Gen 6,8 p. 139 entspricht פלליין. Dies wäre eine Stütze für BLAUFUSS S. 31 f., der an die römischen παρίλια = *palilia* denkt.

[311] לוליין habe ich früher (Lwr 1,321 und 2,309) für νάννος Zwerg erklärt, gebe aber jetzt BLAUFUSS S. 28 recht, der es = *ludio* setzt.

[312] Kohel R zu 6,12, s. Lwr 1,282 f., אמכותי Lwr 2,61, מעקוצי ib. 347, פלקא ib. 462, פדעה ib. 422.

[313] Lwr 1,286; מרמוצי ib. 2,353 (חוקלא fehlt im 2. Bde).

[314] Lwr 2,326 und 337. Vgl. jetzt J. HOROVITZ, Spuren gr. Mimen im Orient, Berlin 1905; Lit. Zbl. 1905 Sp. 1433. Nach I. Löw in WZKM

25,189 steckt — auf Grund von Varianten — auch in הימוס (Bd. II, S. 3) das Wort מימוס = μῖμος: Sarah braucht, um fruchtbar zu werden, einen Mimen, d. i. einen Ehebrecher! Doch wäre der Gedankengang erst zu belegen.

315 Lwr 2,434. Vgl. Bd. I, S. 189.

316 Midr Sam c. 22,4, Jalḳ Sam § 129; Lwr 2,165 (von I. Löw bestritten).

317 bSanh 95b unten אתא קודשא בריך הוא ואדמי ליה כגברא סבא. bḲidd 32b לא נדמו לו אלא לערביים. Ib. 29b Dämonen erschienen ihm wie ein Drache mit sieben Köpfen. Satan als Hirsch bSanh 95a, als Vogel ib. 107a, als verführerisches Weib und als Bettler bḲidd 81a. Elia erscheint oft als alter Mann (s. Tosafoth bChull 6a und L 3,463 unter סבא). Merkwürdig ist der Ausdruck הטמין עצמו „sich verstellen", zweimal in jAz 2,1, 40c57 f.

318 Pesiḳta R c. 33 p. 155b כמה דמויות כו׳ (L 1,413). Fast dasselbe Wort oben S. 232.

319 Trg Ri 17,5, L Trg Wb 1,179.

320 Vgl. Fr. BOHN, Der Sabbat im A. T., Gütersloh 1903, besonders S. 47 f.

321 Thr R 3,7 הוה מסדר קנדיליה בכל ערובא שובא.

322 Bar bBeza 16a.

323 bSabb 145b.

324 Ib. מפני שלא היו באותה קללה so aufzufassen.

325 Ib. Zur Sache s. mein „Antoninus und Rabbi" S. 113.

326 bPesach 39a. 109a.

327 bMḳ 22b RN ארישתא (pers. *ârâsten* vgl. SCHORR, Hechaluz 8,109 und J. PERLES, Etym. Stud. S. 11; L 1,175) opp. פורענא (Agg. אריסותא und פרענותא).

328 Siehe A. 263 und A. 316; auch hier S. 123.

329 L 1,62 und 3,639 richtig איד, אידא = עידא = ܥܐܕܐ عيد (עִדָּן ܥܕܢ). איד MAz 1,2. 3, wogegen b und j z. St. (und zu MʿErub 5,1, 22b) zwischen איד und עיד schwankt; jenes soll „Unglückstag", dieses „Zeugnis" bedeuten, was aber nur aggadische Manier ist. איד = Markt s. Bd. II, S. 356. BLAUFUSS S. 5 f. hat die Aggada ernst genommen und hält אידים für Unfälle, עידים (nach einer Idee von M. SCHWAB) für *idus* = *eidus*.

330 TAz 1,4, 460 28 (in Verwirrung, lies wie in jAz 39c45 steht, wo צבור opp. יחיד).

331 TAz 1 Anf. Die Angabe גולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד wird in bAz 19b im Namen Samuels (s. denselben Autor bei der Säkularfeier!) mitgeteilt.

332 TAz 1,4; auch j 39c23 RJochanan קלנדס ··· אין אסורה אלא לפלחין בה (Rab allerdings אסורה לכל, aber das dürfte gleich sein mit den Worten der T אע״פ שהכל עושין).

333 Diese und ähnliche Daten nach BLAUFUSS S. 8.

334 Mehr s. bei GRÜNBAUM, Gesamm. Aufsätze S. 130 (auch STRACK zu MAz 2. Aufl. S. 1), BLAUFUSS S. 7 f., Lwr 2,546. Die in A. 332 berührten

Worte: „Wird von allen gehalten" können sonach auf die Januar-Kalendae gehen, aber „nur den Dienenden" müßte dann auf die opfernden Konsuln gehen, und soll ein spezieller Marktverkehr mit den Konsuln gemeint sein? Auch scheint es, daß Mischna und Tos. noch den alten Sinn von Kalendae bewahrt haben.

335 Deut R 7,7, Esth R zu 1,7 (in Gen R 13,6 inhaltlich dasselbe).

336 TAz 1,4, 460 Z. 27 סטרנריא mit קלנדא Z. 26 zu éinem Satze zu verbinden (hierin hat BLAUFUSS S. 9 A. 3 recht; aber הכל עושין und פולחין gehört auch zu Kalendae, wie aus j 39c Z. 23 f. zu ersehen ist). Sonst s. Lwr 2,380. Aus einer größeren Literatur sei hier bloß verwiesen auf WENDLAND, Jesus als Saturnalienkönig, in Hermes 1898, 33,175—179; vgl. ib. 41,220—229.

337 jAz 39c26 נשי דפלחין.

338 jAz 39c31 Meinung Rabs; vgl. bAz 8b.

339 jAz 39c28 (unrichtig BLAUFUSS S. 10 A. 2 „RBibi hatte den RZeira fortgeschickt").

340 קרטיסים ist die richtige LA, s. Lwr 2,568, und es erübrigt von Plural (gemeint ist קרטיסין, קרטיסים) zu sprechen, wie es BLAUFUSS S. 14 tut. Schließlich erkennt auch er κράτησις als richtig an. Siehe auch WILCKEN in Hermes 30,151; Ostraka 1,787; ferner H. LEWY in Philologus 1894, 52,733.

341 TAz 2,4 קרטיסים, worauf zu folgen hat (und nicht umgekehrt) יום שאחזו בו את המלכות, in b 8b sagt es Samuel, in j 39c38 ist es anonym (beidemal תפש ,כבת).

342 In bAz 8b, übersetzt bei BLAUFUSS S. 11 f.

343 TAz 2,4 יום של כל מלך ומלך ist ebenso Erkl. des vorherstehenden Satzes יום גינוסיא של מלכים, wie vorher קרטיסים (A. 341) entsprechend erklärt wurde. In demselben Verhältnis hat wohl zu יום גינוסיא ursprünglich der Satz gestanden, den jetzt die Bar. in bAz 10a mit 'ו anfügt יום שמעמידין בו את המלך (was dort noch gesagt ist, ist für die Sache unbrauchbar). Jedenfalls ist יום גינוסיא in Lwr 2,180 unrichtig als „Geburtstag" definiert worden, was der Ausdruck nur in privater Beziehung bedeutet. BLAUFUSS S. 17 f. bleibt allerdings noch beim Geburtstag. Richtig STRACK S. 2 „Regierungsantrittstag". Nun erst folgt in der Mischna יום הלידה usw. In jAz 39c44 steht יום הלדת את פרעה an unrichtiger Stelle; es hat eine Zeile weiter unten zu stehen bei יום הלידה. Vgl. die Verwirrung in T A. 330. 336.

344 bAz 10a (s. vorige A.); zu העמיד vgl. mein „Antoninus und Rabbi" S. 6.

345 TAz 2,4. Belege für die Feier der Hochzeit, der Würdenbekleidung und der Genesung des Kaisers gibt BLAUFUSS S. 33.

346 MAz 1,3 (T hat es nicht) j 39c45 mit der Konstatierung: bis hierher öffentlich, nun privat (und das stand ursprünglich auch in T, wo jetzt das Wort יחיד und רבים steht).

347 jAz 39c44 s. A. 343. Gen R 88,6 zu Gen 40,20 hat eben יום גנוסיא שלו; s. auch Trg Ps-Jon z. St. Auch nach den Ausführungen in The Expositor 1908, 382 ist γενέσια immer Geburtstagsfest. Die Resultate von W. SCHMIDT, Geburtstag im Altertum, Gießen 1908, sucht A. MARMORSTEIN („Ge-

nesia oder Parentalia"? in Archiv für Religionswissenschaft 1910, 13,630—632) für unsere Quellen zu verwerten.

[348] Folgt aus dem Gebrauche von גנוסיא = γενέσια als Geburtstag (s. A. 347), wo doch γενέσια bekanntlich von Haus aus den Sterbetag bedeutete. Private Feier des Geburtstages ausdrücklich jAz 39$^{c}_{51}$ s. A. 358. Über den ägypt. Kaiserkult s. neuestens F. BLUMENTHAL in Archiv für Papyrusforsch. 1911, 5, 317—345; γενέθλιοι ib. 340 A. 3.

[349] MARQUARDT, Privatleben^{2} S. 250 f.

[350] jAz 39$^{c}_{47}$ anonym und unbestritten מיתה שיש בה עישון ושריפה. Dieses שריפה dürfte die Leichenverbrennung sein. Aber in bAz 11^{a} ist שריפה das zu Ehren des Toten verbrannte Beiwerk, eigentlich = עישון. In Mischna 1,2 nur שריפה als Meinung der Mehrzahl der Rabbinen.

[351] bAz 11^{a} mehrmals שורפין על usw.

[352] bAz 11^{a} חשיבותא (bedeutet nicht, daß Personen von Rang gestorben sind, wie EWALD übersetzt und BLAUFUSS S. 20 mitteilt, sondern, daß die Hinterbliebenen bekunden, der Verstorbene sei ihnen lieb und wert gewesen, s. Raši).

[353] MARQUARDT, Privatleben^{2} S. 378.

[354] Folgt aus jRh 3,8, 59$^{a}_{20}$. Gleiche Auspizien wurden von den Heiden am Hochzeitstage angewandt, man setzte z. B. die Braut auf den *Mutunus Tutunus* usw.

[355] Die erste Fassung liest man bei STRACK S. 2, aber die Mischna kann aufgefaßt werden יום תגלחת זקנו ו[יום] בלוריתו, und die Auffassung wird indiziert durch den Zweifel b 11^{b}, ob הנחת בלוריתו oder העברת ב׳ gemeint sei. Zu בלורית s. Bd. I, S. 193. Das Fest des ersten Haarschneidens eines Kindes (d. i. zur Jahreswende der Geburt) muß auch in j. Kreisen gefeiert worden sein, denn nur so versteht man bMḳ 14^{b} Samuel (3. Jh.) קטן מותר לגלחו במועד לא שנא נולד במועד ולא שנא נולד מעיקרא. Spätere Sitten s. Kommentare zu ʾOrach Chajjim 531,3. PREUSS, Bibl.-talm. Medizin S. 419.

[356] jAz 39$^{c}_{48}$ אותו היום בלבד או אותו היום כל שנה.

[357] MARQUARDT, Privatl.^{2} 599; s. auch Zitate und Literatur bei STRACK S. 2, bei BLAUFUSS S. 35.

[358] jAz 39$^{c}_{49}$ תגלחתו ותגלחת בנו. Daß die beiden Handlungen zusammengehören und denselben Tag stattfanden, ist eine irrige Auffassung infolge talmudischer Diskussion. Ebenso j ib. משתהו ומשתה בנו und לידתו ולידת בנו (bei letzterem, das sieht der Talmud, ist ja die Gleichzeitigkeit physisch ausgeschlossen!). Hier sieht man übrigens Geburts- und Hochzeitstag von Privaten festlich begangen, nicht bloß von Königen.

[359] STRACK S. 2, BLAUFUSS S. 35 f., s. auch oben Bd. II, S. 346.

[360] BLAUFUSS S. 36.

[361] TAz 2,6, 462$_{25}$ סגלריון, j 1,7, 40$^{a}_{33}$ סגילרין, b 18^{b} סגלרין (sonstige Stellen und Varianten s. in Lwr 2,371), immer ein Wortpaar bildend mit einem ähnlich klingenden Worte (s. nächste A.), ist wohl = *sigillaria*. Dies schon in Lwr a. a. O., während in einer der zahlreichen Varianten, z. B. in סגרלין oder סגלרין etwa *scurrae* steckt (s. auch oben S. 120). Dieses

ist bei dem Charakter des Stückes sicher zu erwarten und muß trotz I. Löw zu Lwr a. a. O. als existierend bezeichnet werden.

[362] Stellen wie in A. 361, u. zw. T סגלריא, j סגילריא (in b 18[b] jetzt nur éin Name, s. jedoch ms M., RCh und RN, wonach etwa סגלריין anzunehmen), s. überhaupt Lwr 2,371. Griechisch σαικλάρεις bei HAHN, Rom und Romanismus im gr.-röm. Osten S. 121. Schilderung eines eigentümlichen röm. Festes bAz 11[b]; Sprecher ist RJuda im Namen Samuels; derselbe RJuda [im Namen Samuels] erklärt 10[a] den Begriff יום גינוסיא; vgl. A. 331. Die Stelle auf die *ludi saeculares* bezogen zu haben, ist nicht das Verdienst Rapaports (ע״מ S. 30 f. unter איד, vgl. Krochmal in החלוץ 1,59, N. Brüll in Jahrb. 11,31), denn das hat schon WAGENSEIL (Sota p. 340) getan, vgl. auch NÜCHTERLEIN, De tunicis pelliceis (Altdorf 1675) S. 30 f. Darüber etwas auch Lwr 2,394 unter סך. Da es jedoch ein politisches Fest ist, gehört die weitere Erörterung nicht hierher. Mehr bei BLAUFUSS S. 30 f.

[363] Pesiḳta 193[b], s. Lwr 2,58. Nachgetragen von BLAUFUSS in seiner oben (in A. 208) genannten (zweiten) Schrift S. 2.

[364] Stellen und Erkl. in Lwr 2,133.

[365] Schon in Mekh zu Exod 14,2 p. 26[a] שם היתה מיומס שלהם (so lies); vgl. auch Sifre Num 102 p. 27[b] לשלום l. למיומס. Hauptstelle Lev R 29,8. Sonstige Stellen und Literatur in Lwr 2,334; dazu noch STARK, Gaza S. 596, BACHER, Ag. d. pal. Am. 3,72; jetzt auch BLAUFUSS (Nachtrag wie in A. 363 angegeben).

[366] Das Ganze in jAz 1,2, 39[c]32 f. und bAz 11[b], s. KOHUT in REJ 24,256; K. läßt in j die pers. Texte mit פרוקטו beginnen, das er פורטיקן liest und für das Fest *furdigan* erklärt. Aber in RJochanans des Palästiners Munde erwartet man keine Nennung eines pers. Festes. Ich habe in Byz. Zschr. 2,539 und in Lwr 2,486 פרוקטי für *παρέκτη erklärt: Fest der Liberalia, muß jedoch verzeichnen, daß I. Löw in die Identifikation starke Zweifel setzt.

[367] Nach Fl zu L 3,305 könnte מוהרנקי mit dem am Herbstanfang gefeierten مِهْرَگان in Zusammenhang gebracht werden, während מחירקנה unverkennbar מיתרקנה Mithrasfest sei, d. i. jenes *mihrikan* in älterer Form. Mithrasfest auch Kohut in REJ 24,261. — Schlagwort נרוס fehlt merkwürdigerweise bei L, s. jedoch J 937. In späterer Zeit kommt der Name ניסן vor, der dem pers. *Newrūz* (= Neujahr) entspricht; s. BACHER, Ag. d. pal. Am. 3,694 A. 7 und REJ 62,81, 3. — Bezüglich מוטיררי (so für No. 4) ist KOHUT S. 260 „überzeugt", daß es das Schöpfungsfest *mëtjâria* sei.

[368] Agg sinnlos ודרומאי דבבלאי; die richtige LA hat Hai Gaon bei HARKAVY, Resp. der Geonim No. 46 p. 22, mitgeteilt auch bei KOHUT a. a. O. p. 257: ארמאי דבאלא; so auch RCh.

[369] Persisch *muhr muhrk* heißt „Siegel" (LAGARDE, Gesamm. Abhandlungen S. 29 A. 3). Man hielt das bezeichnete Fest für das Heiraten für günstig; s. KOHUT a. a. O. p. 265.

[370] So etwa ist עד שמעמידין zu übersetzen.

[371] Nach Kohuts Annahme ist עיסרי פאדר des Gaon und des RCh das Authentische, während der Satz in j נרוס בב׳ באדר בפרסי usw. und der Satz

in b ועשר באדר aus Unverständnis des fremden Begriffes entstanden seien. Nun stehen die Worte ועשר באדר in b tatsächlich so abgerissen da, daß man sie nicht anders als den Namen eines Festes auffassen kann, aber in j sind aus diesem Anlaß zwei vollständige Sätze da, die schwerlich erfunden sind. Obzwar nun in persisch-babylonischen Dingen b im allgemeinen mehr Vertrauen verdient, so ist andererseits dennoch zu bedenken, daß j weniger gewaltsamen Eingriffen unterlegen war, so daß hier das in j gegebene Datum nicht zu verwerfen ist. Der Name עיסרי פאדר mag seine besondere Berechtigung haben, ohne das Datum des j zu tangieren. KOHUT a. a. O. S. 259 diffikultiert auch ganz unberechtigt מדיי = Medien in j; nicht das alte politische Medien ist gemeint, sondern die geographischen Gegenden dieses Namens; vgl. bḲidd 72[a]. Bezüglich נרוס (A. 367) muß auch K S. 263 anerkennen, daß j besser informiert sei als b, und da dieses Hauptfest der Perser in b nicht fehlen könne, so sei es in מהרון (מוהרין) des Hai und RCh zu erblicken (Agg. מוהרין), was aber problematisch ist. Nach S. FUNK in האשכול 6,260 bedeutet כנותה in j und עשר באדר in b (das er מישר liest), die beiden Söhne des Samas: Ketta (Kenta) = כנה = Recht und Mesaru = מישר = Geradheit; somit zwei Feste zu Ehren dieser Gottheiten. Auch in בחנוני oder בנוני (s. nächste A.) erblickt FUNK einen Adlatus des Samas, der Bunini oder Bunene hieß.

[372] KOHUT S. 266 weist Anlehnung an קנה ab; er hält אקניתא für gleich mit כנוותא, emendiert auch וקניתא und אקותא — eine Verlegenheit nach der anderen! Für בנוני (S. 267) hat er gar keine Erklärung; da ist man nicht berechtigt, Hais Worte zu verwerfen. Nach S. FUNK in האשכול 6,259 f. ist אקניתא „unzweifelhaft" das babylon. Neujahrsfest *akitu*, das im Frühjahr zu Ehren des Marduk gefeiert wurde.

[373] bḲidd 81[a] סקבא דשתא ריגלא s. Raši und Tosafoth, RN bei K 6,117 und vgl. FUNK, Die Juden in Babylonien 1,23.

[374] Ctesias und Berosos s. in ZDMG 20,92. Vgl. meine Bemerkung zu „Wasserschöpfungsfest" und „Sakeen" in Deutsche Literaturzeitung 1911 Sp. 2321. H. VOLLMER, Jesus und das Sacäenopfer, Giessen 1905; derselbe in ZNTW 1905, 184.

[375] bZebach 116[b], im wesentlichen nach Raši. שירטון nötig wegen jungfräulicher Erde, vgl. schon Assyrer in Bd. I, S. 287 (I A. 151). Siehe RAPAPORT ע״מ S. 182, GRAETZ 4[3] 326, NÖLDEKE, Tabari S. 52.

[376] Folgt aus bSabb 45[a], s. RNissim in ס׳ המפתח z. St., *Šeʿeltoth* וירא § 42, RN, alles bei KOHUT in ʿArukh 3,340. Vgl. bGitt 16[b] unten.

[377] bJebam 63[b], wozu RN a. a. O. מפני ששמחים ביום אידם.

[378] bSanh 74[b]; die Erkl. ist von RN s. v. קונק bei K 7,74. Was SACHS, Beitr. 1,96 und 99 darüber schrieb, ist veraltet.

[379] *Šeʿeltoth* וירא § 42, ebenfalls bei K 7,74; s. auch K 3,83 דימונקי; aus Hălākhōth Gĕdōlōth zitiert hier K die Worte דפלחין לבי נורא (so muß es auch in Šeʿeltōth statt דפליגי לבי נורא heißen), so daß man es augenscheinlich mit einem Kultgerät zu tun hat.

[380] jAz 3,3, 42[d]32 (Lwr 2,263 fehlerhaft bAz) טימי lies טיבי = Τύχη.

XI. Schrift- und Buchwesen.

[1] כְּתָב steckt in כתבי קדש, wohingegen כתוב und כתובים mehr auf das einzelne geht. Vgl. auch תורה שבכתב opp. תורה שבעל פה. In unzweifelhafter Weise kommt כתב = Bibel nur aramäisch vor: אמר כתבא Esth R zu 6,10; אמר כתבכון Lev R 28 E., s. dazu BACHER, Die exegetische Terminologie 1,90 A. 1; ib. 2,94. Griechisch ἡ γραφή ist allerdings = כתוב (nicht כְּתָב).

[2] Die Juden galten bekanntlich in Arabien als schriftkundig, s. FRAENKEL S. 244.

[3] M³Aboth 5,6, bPesach 54a. L 2,433 (vgl. 3,117) liest מְכְתָּב, was er von der Zusammenstellung der Buchstaben zu Wörtern versteht. Aber es ist מַכְתֵּב (nicht מִכְתָּב L 3,117) zu lesen, wie an anderen Stellen, und das Werkzeug des Schreibens gemeint, wie צבת an derselben Mischnastelle ebenfalls ein Werkzeug ist, vgl. Bd. II, S. 301. BLAU, Buchwesen S. 150 A. 5 liest מִכְתָּב = Schrift, ohne diesen Doppelausdruck neben כתב zu begründen. Zur Schöpfung s. תשובות הגאונים ed. Lyck No. 119 p. 36a. TAYLOR, Sayings [2] Append. p. 167. Siehe auch bPesach 54a (bḲidd 21b s. A. 173).

[4] bAz 10a RJosef zu Obadja Vers 2, s. Jalḳut z. St., ferner bGitt 80a מלכות שאינה הוגנת דאין להם לא כתב ולא לשון.

[5] Siehe Lwr 1 Einl. S. 20 und in letzter Analyse meine Ausführungen in ZATW 26,42.

[6] TSabb (abrupt) 17(18),1, 136$_{18}$ כתב המהלך תחת הצורות ותחת הדיוקנאות, Bar bSabb 149a (הצורה lies הצורות), jAz 3,1, 42b$_{74}$ (איקוניות scheint richtiger zu sein als דיוקנאות, s. dazu Lwr 2,202). Zur Sache s. BLAUFUSS, Götter und Symbole S. 4. Vgl. גאם, גם = γάμμα Lwr 2,167; כי = χί ib. 284.

[7] Sifre Dt 36 p. 75a, Bar bSabb 103b (Raši ganz richtig bei אלפין עיינין, daß die Verwechselung herrühre von der Aussprache, bei ביתין כפין, daß sie herrühre von der Schriftähnlichkeit). Zu ממין סמכין bemerkt Raši richtig, daß מם סתומה gemeint sei. Daraus wird erklärlich, daß die Aufzählung der Buchstaben sowohl in Sifre als in b durch כפופין פשוטין usw. unterbrochen wird, weil eben das Vorhandensein von Endbuchstaben angedeutet werden soll, bevor man von ממין סמכין spricht. Vgl. dazu bSabb 104a מ״ם וסמ״ך שבלוחות בנס היו עומדים. A. JELLINEK in MGWJ 2,430.

[8] Sifre und b a. a. O.

[9] Raši hält für כפופין bloß כ, פ, צ, נ (in dieser Reihenfolge!) mit Ausschluß des מ׳. Die Sigle מנצפ״ך s. in bSabb 104a (im Verfolge der früheren Stelle) und in bMeg 2b, j 1,71d$_{82}$f. Mehr s. bei BLAU, Zur Einl. in die hl. Schrift S. 100 f. BACHER und KRAUSS in ZATW 27,280 f.

[10] Nach CHWOLSON zu Corp. Inscr. Hebr. p. 68 (vgl. p. 408—410) hatten כ נ פ צ ihre ursprünglich senkrecht gezogenen Linien, wegen der Ligaturen, in Horizontallinien verwandelt, am Ende des Wortes dagegen ihre ursprüngliche Gestalt, d. i. die senkrecht gezogene Linie, beibehalten. — An *ligatura* denkt I. Löw zu גלטורי bSabb 103b in Lwr 2,176.

[11] Vgl. Hillel und Proselyt bSabb 31a. Bekanntlich wurde auch um diese Zeit im Alphabet (Cant R Anf. אלפא ביתא, Ḳohel R zu 1,13 אלפביתין) ge-

dichtet, und die diesfälligen poetischen Erzeugnisse hießen geradezu אלפבטרין = ἀλφαβητάριον Ruth R zu 3,13, s. L 1,90, Lwr 2,57.

[12] Sifre (s. A. 7) צדיקים, während in bSabb 103b und jMeg 1,72d38 צדין צדי, doch auch in b 104a mehrmals צדיק und צדיקים. Auch in Septuaginta zu Threni liest man die vollen Namen der hebr. Buchstaben; s. dazu FRANKEL, Vorstudien zu der Septuaginta S. 94 und 124; meine Ausführungen in M. Zs. Szemle 1890, 7,521.

[13] bSabb 104a. jMeg 1, 72d36 f. Vgl. auch jSanh 1,1, 18a66 und sonst.

[14] Alles in bSabb 104a. Vgl. כרעא דה"י bMenach 29b oben (L 2,415). ירכות opp. תוכות bGitt 20a.

[15] Alles in bMenach 29b: נגיה דחי"ת; ib. תאגא und אני קושר לו קשר Var. כת־. Nach STEINSCHNEIDER, Vorlesungen S. 13 bedeuten in Cant R zu 1,11 (s. unten A. 159) נקודות soviel als תגין; anderes נקודות oder ניקודין siehe S. 160. bBb 167a כביה דבית s. RN bei K 4,220.

[16] Matth 5,18 ἰῶτα, s. BENZINGER, Arch². 183 (schon SCHÖTTGEN, *Horae Hebraicae* p. 28).

[17] bMenach 29b.

[18] Exod R 6,1 mit אמרו רבותינו eingeführt אין אות בטלה מן התורה לעולם. vgl. Tanch וארא 5, Tanch B. 2 im Namen RJosua b. Levis הכתבה בתורתך אות אחת לבטלה, s. auch jSanh 2,6, 20c und andere Stellen (Lev R 19,1, Cant R zu 5,11, Jalkut Könige § 195).

[19] Exod R a. a. O.

[20] קוצה של יד bMenach 29a.

[21] bMenach 29b Verherrlichung des Akiba b. Josef: שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. Zur hierbei obwaltenden Vorstellung vgl. MChag 1 E. כהררין תלויין בשערה. Zu קוץ s. ferner L 4,272; BLAU, Sul libro p. 37.

[22] bMenach 29b שלשה זיונין; [Ps-] Raši z. St. verlangt denselben „Schmuck" auch für die Buchstaben ץ (Ende-צ) und gerades נ. Erklärungen und Abbildungen s. in Tosafoth z. St. bSabb 105a oben דבעי זיוני usw. L 1,529 leitet das Wort זין vom Buchstabennamen ז"ין ab: mit Sain ähnlichen Strichen versehen; doch denkt er auch an arab. زان *ornare*. Aber זין = Bewaffnung genügt auch hier, und da der Begriff „Dorn" (vgl. קוץ) vorwaltet, wie z. B. in Lev R 28,4 ואל מצנים Hiob 5,5 u. a. mit זין wiedergegeben wird, so hat man etwa an einen Spieß zu denken, und drei solcher „Spieße" oder Striche ergeben den verlangten Buchstabenschmuck. Vgl. auch den Obelos der Griechen und im masoretischen Texte (ZATW 22,57—64).

[23] Sifre Dt 36 p. 75a וכתבתם gedeutet כתב שלם, dasselbe in bSabb 103b mit כתיבה תמה ausgedrückt, ebenso bMenach 34a in anderer Beziehung. b. Bb 164b כמה מיושב כתב זה, s. BLAU, Buchwesen S. 170.

[24] bBm 20b משחק. Vgl. המקרע על העור כתבנית כתב TGitt 2,5, 325₅ TSabb 11,8, 125₁₉. Sifre Num 115 p. 35b וכתב לה שמו ושם עירו ושם רבו ושם מדרשו s. Parallelstellen. Ganz so Luc 1,63 (s. A. 81).

[25] MJoma 3,11, b 38ab, j 41b, Cant R zu 3,6 (L 4,330). Zur Verwendung des Fingers s. I. LÖW in Kaufmann-Gedenkbuch S. 67 A. 1. 2.

[26] jMeg 1,71d67 (im Texte zwar חגידה mit *d*, das aber als Wort keinen Sinn gibt, lies חגירה mit *r*, das mit dem Namen חגרא = אגרא bei L 1,15 zusammenzustellen ist; L übrigens verzeichnet ohne weiteres בית חגירה, das er aber fälschlich für einen Ort hält). BLAU, Buchwesen S. 168 A. 4 schreibt „Chagida".

[27] MSabb 12,3 (vgl. ib. 10,3), BLAU, Buchwesen S. 168.

[28] bSabb 80a וכתבן כשהוא מהלך.

[29] bChull 9a ת"ח צריך שילמוד כתב. bGitt 66b בי דינא חדתא דלא ידעי מיחתם חתימות.

[30] MGitt 8,8 (b 81a) כתב לגרש את אשתו. MKethub 4,8 לא כתב לה usw. Ib. 9,1 הכותב, ib. למה כתב לה, ib. עד שיכתוב לה. MBb 8,9 הכותב נכסיו לבנו, ib. צריך שיכתוב. bBḵ 88a כתבתינהו לנכסי לר' שמואל. Daß in allen diesen Fällen eigenhändige Schrift wenigstens gemeint sein kann, ist ersichtlich aus MʿEduj 2,3 וכותב בכתב ידו, ib. die These שהאשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו. Zu כתב ידו vgl. bBm 20b, ferner oben S. 182 und 188.

[31] Z. B. Bar bGitt 9b und 19b עדים שאין יודעין לחתום, s. Maim. הל' מלוה ולוה c. 24 und פחד יצחק Buchstabe ע S. 46a b, wo auch der Fall עדים שאינם יודעין לקרות usw. besprochen wird. Vgl. A. 208.

[32] קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא bBm 83b, s. L 4,104. In bSanh 38b ist פרוונקא offenbar wegen des dort genannten ungefähr gleichartigen מטטרון = *metator* (Lwr 2,331) gebraucht. Vgl. auch NÖLDEKE bei R. A. LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten 1 Lpz. 1883, S. 299.

[33] bSanh 21b MarZutra resp. MarʿUkba zugeschrieben, was nicht ausschließt, daß die Tradition älter sei. Nicht diese amoräischen, sondern irgendwelche tannaitischen Worte müssen es sein, in bezug derer auf die Fragen מאן הדיוטות und מאי כתב עברי(ת) RChisda ib. die Antwort gibt. Statt ברר des b hat jMeg 1,11, 71b67 und jSota 7,2, 21c16 den Ausdruck בחר.

[34] TSanh 4,7, 421 29 jMeg 1,11, 71b71 f. nach dem Bibelwort (Ezra 4,7) כתב הנשתוון, was in j mit נהפך, in bSanh 21b unten mit נשתנה על ידו ausgedrückt wird.

[35] REliezer b. Jakob in bZebach 62a.

[36] bMeg 15a (s. JE 8,275).

[37] BLAU, Zur Einleitung S. 57.

[38] Beide zu Ezech 9,4; Hieronymus auch in *Prologus Galeatus*.

[39] Ältere Ansichten s. bei WINER 2,423; eine große Literatur verzeichnet BLAU, Zur Einleitung S. 48. BLAU selbst handelt über das Thema sehr weitläufig und spricht auf S. 66 sein Ergebnis dahin aus, daß Ezra nicht der „Permutator" (Blaus Ausdruck) der Schriftcharaktere gewesen sei. Diesen Punkt glaubte ich (s. A. 37) ablehnen zu müssen, alles übrige auf sich beruhen lassend.

[40] bSanh 21b מאי כתב עברי(ת)? RChisda (Babylonier im 3. Jh.) sagte: כתב ליבונאה. A. GEIGER in jZ 5,115 „gut abgewogene Schrift" (was aber eher die Quadratschrift bezeichnen könnte). G. HOFFMANN in ZATW 1,334 (vgl. 2,53) denkt an die ephraimitische Stadt *Lebona* (ebenso hat man auch an den Berg *Libanon* gedacht). Erst J. HALÉVY in Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, No. 15, hat die geistreiche Vermutung, das Wort

habe ניבולאה zu lauten (dieses wird von J. A. MONTGOMERY, The Samaritans, Philadelphia 1907, p. 283, für wahrscheinlich gehalten). L 2,470 denkt an die „ziegelartig hingestreckte Schrift" der Samaritaner; „Ziegel" vielleicht richtig, jedoch in anderem Sinne, nämlich als Träger der assyrischen Keilinschriften.

[41] jMeg 1,11, 71b73 f. RNathan sagt: ברעץ ניתנה התורה; ib. Rabbi sagt: אשורית ניתנה usw. Letztere Ansicht auch in TSanh 4,7, 4223, wo übrigens רועץ steht; so auch b 22a. In j heißt es dann weiter: RLevi sagte: Wenn die Thora in רעץ gegeben wurde, erweist sich das עי"ן als Wunder (weil nämlich die Bundestafeln eingegrabene Buchstaben trugen und das völlig runde עי"ן doch nicht herausfiel); wenn die Thora „assyrisch" gegeben wurde, erweist sich (aus demselben Grunde) das סמ"ך als Wunder. Vgl. bSabb 104a oben RChisda (s. A. 40) sagte: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. — Die zur Erklärung von רעץ dienende Stelle aus Epiphanius, *De XII gemmis* c. 63, bei Migne, Patr. Gr. 43,356 (nur lateinisch vorhanden), hat zuerst G. HOFFMANN (s. A. 40) beigebracht; sie ist jetzt in extenso auch bei MONTGOMERY a. a. O. mitgeteilt. Des Epiphanius *deession* stimmt mit der von RN (eigentlich RCh, s. K 7,290) erhaltenen Var. דעץ überein. Die bei RN für רעץ = transpon. צער gegebene Erkl. weist L 4,461 mit Recht ab. Besser Raši von תרעץ אויב Exod 15,6. Zu דעץ = דוץ in die Erde treiben oder stecken s. RN und L 1,416. Nicht unpassend wird כתב דעץ (nur dieses mit *d* wird erwähnt nicht רעץ mit *r*) mit „Münzschrift" übersetzt in Prot. RE³ *Bibeltext* (SA „Urtext" usw. Lpz. 1897 S. 2 unten).

[42] TAz 4,7 על שום שעלה עמהם מאשור; dasselbe sagt RLevi in jMeg 1,11, 71b68; dasselbe anonym in Bar bSanh 22a. In b folgt eine fernere Bar, nach welcher „assyrisch" darum, שמאושרת בכתב (in j מאושר בכתבו); dies muß nicht „gesegnet" heißen (MONTGOMERY a. a. O.), obzwar auch dieser Nebensinn mitgehen mag, sondern „herrlich" (oder geradezu = מיושר = ישר „rechteckig") der Schreibart nach. Nach T 4228 ולמה נקרא שמו אשור[ית] על שום שמאושרין בכתבן scheinen die „Herrlichen" die Kinder Israels zu sein, und da ist der Begriff „gesegnet" schwer abzuweisen.

[43] Dies kann RN in der Erkl. von דעץ meinen; בקושי כמו דבר נעוץ ודעוץ. Ähnlich auch MONTGOMERY p. 281.

[44] Vgl. לוחות in A. 41.

[45] Tanch וישב 2 ולמדו אותו בכתב ס"ת נוטריקון, Pirke RE c. 38 g. E. besser והיו מלמדין אותם ספר התורה בכתב נוטריקון. MONTGOMERY p. 283 meint, das frühere Alphabet sei für Tachygraphie besser geeignet gewesen als das spätere; aber nur Stein als Materie erklärt die auffallende Angabe.

[46] Diesem Thema hat BLAU, Zur Einleitung S. 68 f., ein großes Kapitel gewidmet (s. schon NOWACK, Arch. 1,288!). An Stellen gibt es nur MJad 4,5 כתב עברי und Bar bSabb 115b וכתב עברי(ת), aber letztere Stelle, wie ib. 116a גליונים וספרי מינים beweist, hat außerpharisäische Kreise, wenn nicht gar Samaritaner, vor Augen. Andere Stellen mit dem Ausdrucke עברית müssen auf die iberische Schrift bezogen werden (w. unten). Vollends ist es unerwiesen, daß profane Schriftstücke althebräisch geschrieben waren, was

aber die Münzen anlangt, so fallen sie unter einen besonderen Gesichtspunkt. In TMeg 2,4, 223 16 und j 4,1, 74d53 מגילה כתובה עברית (in b 18b bloß מגילה) ist עברית offenbar = אשורית T 2,6, 223 20 oder jSota 7,1, 21b67 oder bSabb 115b. In TMeg 4,13 פותחין עברית וחותמין עברית und sonst geht עברית auf die Sprache, nicht auf die Schrift, ist also = לשון הקדש der anderen Stellen (z. B. bSanh 21b). Mit אשורית = עברית haben wir die oft wahrzunehmende Erscheinung, daß das Neue den Namen dessen annimmt, das von ihm verdrängt wurde.

[47] MMeg 1,8, vgl. בכל לשון ib. 2,1, ferner MSabb 16,1, besonders Bar bSabb 115b שהספרים נכתבים בכל לשון, vgl. bMeg 9a.

[48] Die Stellen s. wie folgt: *a*) Bar bSabb 115a. *b*) Bar bMeg 18a גיפטית לגיפטים usw., wo „medisch" ausgefallen, s. D. S. zur Stelle, das aber in der unmittelbar vorher angezogenen Bar קראה גיפטית usw. vorhanden ist. Den Widerspruch לא יצא und יצא sucht der Talmud nach seiner Weise beizulegen. *c*) Traktat Soferim 1,7. Der Passus ist aus bSabb 115a und bMeg 18a geflossen und zeigt einige Unebenheiten. Statt ארמית ist ארמנית zu lesen, was weder J. MÜLLER p. 11 Note 32 noch BLAU, Zur Einleitung S. 72 gesehen hat. Der Fehler entstand, weil man עברית für „hebräisch" auffaßte und „aramäisch" dabei haben wollte. *d*) Traktat Sefer Thora in Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani . . . ed. R. Kirchheim, Frankf. a. M. 1851.

[49] Von mir des längeren ausgeführt in ZATW 1906, 26,33—48; die Deutung auf die Iberer stellte unabhängig davon auch O. LEMM auf, *Iberica*, in den Mémoiren der russ. Akad. zu St. Petersburg 1906; s. meine Bemerkung in Harkavy-Festschr. S. 52.

[50] Siehe besonders jMeg 2,1, 73a29 f. והיא שתהא כתובה בלעז. Bezüglich גיגנטין ib. Z. 35 schließe ich mich jetzt (gegen Lwr 2,171) der Meinung von N. BRÜLL, BLAU (Zur Einl. S. 90) und DALMAN an: δίγλωττον (Wandel von ד und ג wie in דלוסקום = גלוסקום). Zu לעז und Derivaten s. L 2,515.

[51] Mehreres darüber in meinem „Antoninus und Rabbi" S. 10 f.

[52] Nach TSota 8,6, 310 26 f., etwas verschieden in Bar bSota 35b; in j 7,5, 21d50 steht an erster Stelle אבני המלון = Gilgal. 2. Josuas Steine unter den Füßen der Priester, 3. איסטליות שנתן להן משה, letzteres = στήλη im Pl. (Lwr 2,80).

[53] T ib., vgl. 40 סאה als Schwere der Bundestafeln und des Mosisstabes in Cant R zu 5,14. Das Vorhandensein der Steine bespricht BACHER in JQR 13,322 anläßlich des Fundes der Mosaikkarte von Madeba.

[54] TSota ib. RJuda על גבי המזבח כתבוה; in b ebenfalls RJuda על גבי אבנים כתבוה mit Anführung von Dt 27,8; in j RJuda על אבני המלון, RJose על אבני המזבח. In j dreht sich die Debatte nicht um die Leserlichkeit des mit Kalk übertünchten Denkmals, sondern darum, daß wohl אבני המלון dauernd waren, אבני המזבח hingegen nur ephemeres Dasein hatten.

[55] TSota ib. היאך למדו אומות העולם תורה abrupt, besser b ib. אמר לו ר"ש לדבריך usw., wonach die Einwendung dem RJuda (A. 54) gilt. Dann folgt in b des RSim. Meinung: על גבי סיד כתבוה, mehr ausgeführt in T 311 2 בירוה וסיידוהו. Weitläufig behandelt von L. Löw, Graph. Requis. 1,16 f., der jedoch das

Wesen der Sache nicht trifft. Siehe auch Seder ʾOlam R c. 11 p. 40 ed. Ratner.

[56] Sifre Dt 36 p. 75^{a}, Bar bMenach 34^{a} (zu ליכהבא אאבנים bemerkt Raši „mit einem Messer in den Stein ritzen“), Jalk̩ Gen § 44, Beth-ha-Midraš 4,127 f.

[57] L. Löw, Gr. Requis. 1,20; s. auch Benzinger, Arch. 1. Aufl. S. 290 A. 1 (fehlt in der 2. Aufl.). Ältere Literatur gibt L. Löw ib., unter anderem den Syrer ובקניא דפרזלא ובצירא דאב־א; [illegible] ist nach PSm 3387 penicillus calamus scriptorius.

[58] Nowack, Arch. 1,290; Belege: Pausanias 9,31, 4; Plin. Hist. Nat. 13,21; Tacitus, Annal. 2,69; Josephus c. Ap. 1,34. Auch Vulgata Hiob 19,24 *plumbi lamina*. In neuerer Zeit haben sich namentlich bleierne Verwünschungstafeln in großer Menge gefunden; vgl. R. Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom, Lpz. 1898; derselbe: Defixionum tabellae Atticae in Corp. Inscr. Attic. Appendix; auch Blau, Zauberwesen S. 96. Eine auf Rhodos gefundene Bleirolle, den 80. Psalm enthaltend und als Zauber für Weinbau dienend (Archiv für Religionswissensch. 1900, 94) bespricht Hiller v. Gärtringen, Sitzungsber. Berlin 1898.

[59] Siehe Bd. I. S. 200 f. nebst Anmerkungen.

[60] Trg O. Exod 28,11. 21 כתב מפרש כגלף דעזקא, in 36 ותגלוף עלוהי כתב מפרש; Trg Ps-Jon in 11 גליף חקיק. Zu גלף s. L Trg Wb 1,143 f., Lwr 2,178. Zu חקק ist zu stellen Trg Ps-Jon Lev 26,1 סטיו חקיק בציורין ודיוקנין Stoa mit ausgehauenen Bildern und Bildnissen, s. Sachs, Beitr. 1,45. חקה in Bar bChull 4,6 שלא יחקה את הצדוקין heißt „nachahmen“, Sachs 1,48.

[61] גלפית אבנייא Fragmenten-Trg Exod 35,33. Vgl. גליפייהא Trg Ps 74,6. Zu bh. חרות (aus MʾAboth 5,6) bemerkt Juda Gaon (bei Taussik נוה שלום p. 73) = אנטירגנא, was ein gr. Wort zu sein scheint.

[62] Alles bei L Trg Wb 1,144. Mit גליפא חריצא dürfte gleichbedeutend sein die daselbst mehrfach ausgewiesene Redensart כתב מפרש: deutliche Schrift. In Trg O. (s. A. 60) wird die Siegelinschrift „deutliche Schrift“ genannt, weil der am hebr. Buchstaben hangende Übersetzer das hebr. פִּתַּח (in פתוחי חותם) „aufdecken“ (unser „eröffnen“) am besten so zu übersetzen wähnte (umgekehrt פתח דבריך Ps 119,130 in Trg גליף דברייך). — Ich kann, obzwar ich anfänglich ganz von selbst auf denselben Gedanken kam, L. Löw a. a. O. S. 25 darin nicht beistimmen, daß כתב מפרש in Trg die „eingravierte Schrift“ und שם המפורש demzufolge den gravierten Gottesnamen bedeute, weil namentlich letzteres doch offenbar gleich ist mit השם ככתבו MSota 7,6 (MTamid 6,5 ed. Lowe השם ככתובו) und mit השם באותיותיו MSanh 10,1. — Zur Bedeutung von שם המפורש s. einiges in meinem „Leben Jesu“ S. 280.

[63] TKel bm 1,11, 579_{16} קמיע של מתכות, ib. 12 Z. 18 פסלין, s. Blau, Altj. Zauberwesen S. 89 und Buchwesen S. 18. Zu פסלין s. Lwr 2,473.

[64] jGitt 2,1, 44^{b}_{37}.

[65] I Makk 14,26, vgl. 8,22 und II Makk 14,27.

[66] Siehe mein „Antioche“ in REJ 45,38. L. Löw 1,64 holt sich ein Beispiel aus Cranganor.

[67] Den Inspirationsvorgang, der dabei anschaulich besprochen wird, wie auch parallele Stellen der Apokryphen, s. bei P. VOLZ, Der Geist Gottes, Tübingen 1910, S. 128 f. Die für Ezra schreibenden fünf Männer schrieben das Diktierte in Zeichen auf, die sie nicht verstanden (IV. Esdrae 14,42). STADE in ZATW 23,161 nahm an, daß es sich um die von Ezra mitgebrachte Quadratschrift handelte; VOLZ jedoch ist der Meinung, daß die Schreiber als aramäisch Sprechende die hebräische Sprache nicht verstanden.

[68] So BLAU, Buchwesen S. 10.

[69] ʾAboth RN β c. 12 p. 15a RAkibas und seines Sohnes Fall. Also nicht nur schreiben, sondern auch lesen (קרא) lernte man an der Tafel, gegen BLAU M. Zs. Szemle 21,285, Buchwesen S. 43. BLAU selbst zitiert, S. 68, Jelamdenu bei GRÜNHUT לקוטים 5,160 לוחא, מגילתא usw., und da ist doch vom Lernen, d. i. Lesen der h. Schrift, die Rede. Doch wird uneigentlich auch eine „Tafel" (טבלא) „Rolle" (מגילה) genannt, wie aus bJoma 37b hervorgeht.

[70] Sifre Num 16 p. 6a zu בספר ומחה, MSota 2,4 (hier die Kommentare richtig: לוח aus Holz). Aus den Beispielen bei L 2,481 f. erhellt nicht, daß לוח, לוחא eine hölzerne Schreibtafel sei. Neuestens ist ein den Jüdischen Krieg Vespasians betreffendes großes kaiserliches Edikt im Fajum auf einer Holztafel — bisher ein Unicum — gefunden worden, s. PEF Quart. Statem. 1911, 91. Vgl. auch die eigentümliche Wiedergabe (הלחת für הצלחת) *tabulae* in Vulgata II Kön 21,13 (A. 72).

[71] MJoma 3,10 טבלא של זהב, ebenso T 2,3, 183₁₈ (hier und in j 3,8, 41a₂₅ ist angefügt, daß die Tafel in den Strahlen der aufgehenden Sonne erglänzte, aber dies scheint eher von dem dort genannten נברשת zu gelten). Sowohl in j a. a. O. als in b 37b wird die Art der Schrift als אל"ף בי"ת angegeben, in b spezieller noch סירוגין. Dieser auf RJannai zurückgehenden Annahme scheint in j die Tradition des RʾOšaja entgegenzustehen, wonach der ganze (voll ausgeschriebene) Sotaabschnitt auf der Tafel stand. Das Kopieren heißt in Bar b רואה וכותב מה שכתוב בטבלא; oben S. 142 hatten wir השיא. Zu טבלא s. Lwr 2,254.

[72] טבלא neben פנקס TSabb 17(18),5, 137₂, b 149a. Zu פנקס s. Lwr 2,466, BLAU in M. Zs. Szemle 21,285; JE 10,46 *pinkes*. RICH 604 *tabula* No. 5. Beides, sowohl טבלא als פנקס, bedeuten bekanntlich auch „Schüssel". Vulgata (A. 70) II Kön 21,13 *tabulae* für צלחת; kann wegen מחה auch „Schrifttafel" sein, obzwar „Schüssel" wahrscheinlicher; vgl. RICH 341 *lanx quadrata* = πίναξ. A. BRINKMANN, Zur Gesch. der Schreibtafel, in Rhein. Mus. für Philologie, N. F. 66,149—155. Übrigens konnte auch kleines Pergamentblatt *tabella* heißen (SCHUBART S. 101).

[73] MKel 17,17, ib. 24,7; TKel bm 7,10, 586₃₃. Exod R 35,1 כשעוה הנתונה על גבי פנקס. MSabb 12,5, T 11,11, 125₂₈.

[74] Die Bemerkung richtet sich gegen JE 10,46.

[75] MKel 17,17; ib. 24,7.

[76] לפנקס שמקופל bNidda 30b; opp. דפתחין פינקסך bNedar 22a; פנקסו נפתחת j 36d₁₃, besonders הפנקס פתוח MʾAboth 3,16 (hier פ' maskulin, während sonst das Geschlecht des gr. πίναξ f. nachwirkt). Daß es zwei Tafeln waren, ist MSabb 12,5 (s. andere Stellen in A. 78) ersichtlich.

[77] Thr R c. 1,14 עשרים וארבעה לוחין. Nach DZIATZKO in PAULY-WISSOWA RE 3,947 und BIRT, Buchrolle S. 20 (vgl. auch BLAU, Sul libro S. 6 und S. 44) geht die Kodexform von der Vereinigung mehrerer Holztafeln aus; soll die eine Holztafel mit 24 „Blättern“ nicht eher den Typus des Buches darstellen?

[78] MSabb 12,4. 5 in j שני דפי פנקס, ms Kfm und ed. Lowe שני לוחי פ׳. b 104^b שני לוחי פ׳, TSota 15,1, 321_6 מהפתחות לפניו כלוחי פ׳, j 9,14, 24^b_{42} כלווחין של פ׳. Zu דף s. L 1,416, wonach „Brett“ die ursprüngliche Bedeutung.

[79] Siehe vorige A.

[80] jSabb 12,4, 13^d_{32} חוקק בגין ההן פינקסה.

[81] Z. B. jChag 2,1, 77^a_{36}, Kohel R zu 12,14, Lev R c. 26,7 נכתבין לו על פנקס, jMaʿas 2,4, 49^d_{50} כתיב בפינקסיה. Vgl. πιναχίδιον Luc 1,63 (A. 24).

[82] Tanch *Vajišlach* 8, ib. *Mišpatim* 5, Gen R 81,1. Ausdrücklich פנקסי חושבנא Trg Ps-Jon Gen 39,11. Vgl. jRh 1,3, 57^a_{58} (b 16^b ג׳ ספרים).

[83] jNedar 1,1, 36^d_{41} f. zweimal פנקסו נפתחת (פנקסתו); dasselbe, was in Tanch *Vajišlach* 8 (s. vorige A.) נתבקרת, ib. auch נתפקדת.

[84] Dies hat BLAU, Buchwesen S. 12 f. gut bewiesen. Zu verweisen auf חילש כתבא Trg Zekh 11,13 (ed. Lag. חלש), nach L Trg Wb 1,263 eigentl. abgezogenes Fell; s. auch L 2,68. L. Löw 1,186 ist ratlos. J 474 stellt חילש zu dem gewöhnl. חלש, hat es aber 457 dennoch separat.

[85] L. Löw, Graph. Requis. 1,81. 94; BLAU, Buchwesen S. 14. Daß auch מגלה für die Pergamentrolle zeugt (nicht etwa für Charta, die allenfalls gerollt wurde), zeigt der Ausdruck מגלה ספר s. L. Löw 1,115. כרך Buchrolle bBm 29^b j 2,10, 8^d_{10} s. L 2,403.

[86] Vgl. noch mišnisch יריעה וסקורטיא M;Ohal 8,1 (L 2,267). In MSabb 7,2 wird das Schreiben neben die Bearbeitung der Haut gestellt, weil man zumeist auf Tierfelle schrieb (L. Löw 2,29).

[87] Erwähnt werden יריעות zu 3 oder 9 usw. „Seiten“ (דפין) bMenach 30^a. Im Mittelalter s. STEINSCHNEIDER, Vorlesungen S. 22.

[88] Siehe RICH *cornu* no. 10 und *umbilicus*; κεφαλίς ist bei LXX = מגלה BLAU S. 42. Gallus 2,436.

[89] An den Stellen jPeʾa 2,6, 17^a_{49} und jChag 1,8, 76^a_{24} ist דפתרא offenbar gleich ספרים (alte Glossare glossieren διφθέρα = τὸ βιβλίον), nur enthalten die Bücher der Israeliten natürlich die Thora, die Diphthera der Völker hingegen enthält das Gesetz der Völker (vgl. türkisch *defter*). BLAU S. 92 A. 6 bezieht unsachlich die ספרים auf hebräische, die διφθέραι auf griechische Bibelexemplare. Opistographie beweist BLAU S. 167 aus Sifre Numeri 103 p. 28^a und Parallelstellen, u. zw. wäre das das Vorgehen von קלי הדעת והדיוטות, aber dieses Zusatzes wegen und auch an sich erscheint der Sinn der Stelle sehr zweifelhaft. Oder sind Schulkinder gemeint?

[90] Siehe I A. 144.

[91] Das „lebende Schreibmaterial“ findet sich, wie BLAU S. 16 A. 2 bemerkt, bei L. Löw nicht erwähnt. In MGitt 2,3 heißt es ausdrücklich ונותן לה את הפרה, s. jedoch T und j in der nächsten A.

92 TGitt 2,4, 325 8 כתבו על קרן של צבי חתבו חתמו (in j'Erub 1,3, 19b 63 גדרו), vgl. MGitt 2,3 und die nächste A. In Soferim 5,13 wird der Fall besprochen, daß der Gottesname auf ein Kuhhorn, auf Bettfüße und auf Stein (siehe A. 62) geschrieben wurde.

93 Gen R 16,4 p. 147 Th. זו יוון . . . שהיתה אומרת לישראל כתבו על קרן שור שאין לכם חלק באלהי ישראל, s. THEODOR zu Gen R 2,4 p. 16, wo viele Parallelstellen (darunter Meg Ta'an c. 2), nicht aber jChag 2,2, 77d 32, welches nicht übergangen werden darf. In Exod R 15,16 lautet der Satz ביון לא כתבו על קרן השור usw., der mit רש"ש z. St. nicht fragend, sondern negierend zu verstehen ist. In Tanch תזריע 11 heißt es: כל מי שיש לו שור יחקה על קרן השור usw. In Meg Ta'an c. 2 וכותבין על מצחו של שור ועל מצחו של חמור שאין לבעליהם חלק כו'. Selbst bei dieser Fassung ist es nicht geraten, den Satz von der „Ecke der Mauer" zu verstehen, denn מצח wird nie von der Mauer gesagt; vollends spricht חמור dagegen. In Jellineks Beth-ha- Midraš 1,133 (בריח) und 6,1 (דלת) ist die Sache in einen gewissen Pragmatismus gebracht (was BERLINER in Isr. Monatsschrift, Beil. zur „Jüd. Presse", 1908, S. 4, der dasselbe aus einer Handschrift berichtet und damit die „Erklärung" der Sache gefunden zu haben glaubt, entgangen ist). Literatur: BACHER, Ag. der pal. Am. 1,389, A. 7, BLAU, Buchwesen S. 16 A. 2, in M. Zs. Szemle 24,203 f. und Sul libro S. 75, P. CHAJES in *Hagoren* 6,67 A. 8. Man hat noch nicht bemerkt, daß nur in Meg Ta'anith Fremde das Edikt (vgl. Gen R) schreiben, während alle anderen Stellen so gehalten sind, daß es die Israeliten tun. Beides ist richtig: die hellenistischen Juden tun es und erwirken bei der Regierung, daß es den Glaubenstreuen zum Befehl gemacht werde; derartige ins Privatleben einschneidende Plackereien, wie sie in Meg. T. aufgezählt sind, können ohnedies nur von einer innerjüdischen Partei herrühren.

94 TGitt 2,3, 325 2 f., vgl. MGitt 2,3, Sifre Dt 269 p. 122a.

95 Dieses auch in M und in S. L. Löw 1,82 f.;

96 L. Löw 1,86.

97 Nur in T. L. Löw 1,91.

98 Nur in S: עלי קנים עלי אגוז.

99 So in T (vgl. auch TSabb 11,8, 125 20 f., fehlerhaft in S, wo mit Anm. z. St. יצא דבר שאינו של קיימא hinzugefügt werden muß).

100 Alle in TGitt, wo עלי זרדין mit alten Agg. und TSabb in חורין bezw. חורת emendiert werden muß. Besprochen von L. Löw 1,92. Zu כרישה s. I. Löw, Pfl. S. 227.

101 TSabb a. a. O. Besprochen von L. Löw 1,87 und 89. Vgl. J. PERLES, Etym. Stud. S. 37.

102 G. JACOB, Altarab. Beduinenleben² S. 162. Fr. DÖRFLER, Aus dem Lande der Bibel, Pössneck in Thüringen 1904, S. 28.

103 Weitläufig bei L. Löw S. 93 f., der auf מטלת bSabb 79b als einziges Beispiel verweist.

104 Beispiele bei L. Löw 95 f.

105 Etymologien s. bei L 3,390 (نور *flos arboris*), K 5,339 (نير Schilf), J 904 (נור leer); s. auch TAYLOR, Sayings² Append. p. 163 zu M'Aboth 4,27.

Am besten L. Löw 1,98 נירים Fäden, hier Fasern, aus denen das Papier gemacht wird.

[106] פפיר = πάπυρος Lwr 2,450f., vgl. oben Bd. I, S. 141 und Bd. II, S. 271. Siehe besonders „Gebrauch des Papiers in talmudischer Zeit" bei L. Löw 1,99—102. — קרטיס s. in Lwr 2,567.

[107] Von den Surrogaten in diesem Sinne spricht DZIATZKO in P-W RE 3,942. Nach BIRT, Buchrolle S. 26, ist die Papyrusrolle in den Zeiten des sinkenden Reichs immer teurer und schließlich unerschwinglich geworden. Ziemlich teuer auch nach SCHUBART S. 13.

[108] Plin. H. N. 13,23; RICH s. v. *philyra*. P-W RE 3,2190 *charta*.

[109] קולן Lwr 2,507; bPesach 42b שהסופרים מדבקין בהן ניירותיהן; vgl. דבק bei Pergament jMeg 1,11, 71d11. אמבטיות של בצק jPesach 3,1, 29d48; L. Löw 1,106; LEWYSOHN, Zool. p. 57 A. 3.

[110] נייר חדש M³Aboth 4,27, ib. und MGitt 2,4 opp. נייר מחוק vgl. MSabb 8,2. חלק Bar bGitt 9b und 19b; Gen R 63,9. Zu מחקא bMeg 19a s. L. Löw 1,105; nach ihm ist חלק der reine Teil des Papiers, was aber nur gegenüber מחק richtig, denn an sich ist חלק frisches unbeschriebenes Papier überhaupt.

[111] MSabb 8,2 (b 78a): נייר כדי לכתוב עליו קשר מוכסין (s. dazu Bd. II, S. 375). Ib. כדי לכרוך על פי צלוחית קטנה כו' (s. dazu Bd. II, S. 237). Mischna ib. Fortsetzung עור כדי לעשות קמיע (s. Bd. I, S. 204); ib. קְלָף (s. Bd. II, S. 263).

[112] bBeza 32b אין חותכין את הנייר usw. Bei Pergament steht aram. גייז ושדי bSabb 116a (von גזז oder גוז L 1,309 und 317).

[113] In neuester Zeit hat man altisraelitische Ostraka in den Ruinen von Samaria gefunden, s. vorläufig YAHUDA in „Ost und West" 1911 S. 110f., Jewish Chronicle vom 27. Jan. 1911 S. 22; DRIVER in PEF Quart. Statem. 1911 p. 80.

[114] bBb 32b bBm 7a unten. Vgl. auch bḲidd 18a נקיט מרגניתא בידיה יהבינא ליה חספא. bKethub 21a אחספא opp. אמגילתא (= Pergament). S. auch BLAU, Buchwesen S. 18.

[115] TḲidd 1,2 334₃₀ כתב על החרס ונתן לה, Bar bḲidd 9a unten und j 1,1, 58c₃₃ auch נייר, b auch 26a.

[116] MMš 4,9 מצא בתוכן חרס וכתוב עליו usw., ib. 10. 11; TMš 5,1—3.

[117] bSabb 61b (zu כרעי המטה vgl. A. 72); יגוד (von גדד) paßt eigentlich nur zum Bett, das aus Holz war; RN יגור (von מגרה Säge); vgl. גדד A. 92. Der Gottesname אחספא bMakk 11a in einer altertümlichen Erzählung.

[118] Zur Etymol. von דיו s. die bibl. Wbr; W. NOWACKs Artikel *ink* in JE 6,585; ferner LAGARDE, Ges. Abh. S. 216 und K in dem gelehrten Artikel דיו in ʿArukh 3,40. Nach GESENIUS-KAUTZSCH von דוה langsam fließen, arab. دواة (FAENKEL 247, aber ohne Etymologie), ebenso MANDELKERN in der Konkordanz. STEINSCHNEIDER, Vorlesungen S. 23 A. 24 stellt dazu englisch *die* färben, *dive* tauchen? Nach L 1,393 stammt דיו von דיה matt, dunkel sein.

[119] MSabb 1,5 (b 18a), T 1,21, 111₁₁ ib. 11 E. 126₁₁ אחד נותן את הדיו ואחד נותן את המים ואחד . . . את הקלקנתום. L. Löw 1,146; BLAU S. 153.

[120] עד שיכהבנו אשורית על העור בדיו MJadajim 4.5, vgl. Bar bSabb 115[b] und Parallelstellen, besonders aber jMeg 1,11, 71[d]9, wonach dies הלכה למשה מסיני ist. — מילן s. Lwr 2,336.

[121] bNidda 20[a]. Zu פכחותא s. L 4,44. Vgl. auch דיו neben כחול schwarzer Schminke in MMakk 3,6 und MSabb 8,3; דיותא, כוחלא bChull 47[b]. דיו נאה bSabb 133[b]. Cant R zu 5,11 שחורות כעורב gedeutet: אלו האותיות.

[122] bNidda ib. בלחה או ביבשתא.

[123] Ib. פלי קורטא דדיותא. *Dĕjō* ist ein Trenner (חוצץ) im Bade: TMikw 6,9.

[124] Vgl. מילני אימרא oben S. 123. Trauerkleidung schwarz s. Bd. I, S. 145 und Bd. II, S. 71.

[125] Folgt aus Lev R 20,2 ברי דדיותא (Gen R 56,4 עלובתא) lies mit Lonsano und Kohut דדיותא; aber die Bedeutung kann auch sein: „Sohn der Schwarzen" (nämlich Ismael, Sohn der Hagar).

[126] bSabb 23[a] in mehreren Aussprüchen. Siehe Gaonen bei Raši zu לגבל. Die entsprechenden Rezepte bei Vitruv (7,10) und Plinius (35,25) s. bei L. Löw 1,146; auch Blau S. 152 f. Zu verweisen auf Blümner 4,514 f., Gallus 2,429. Zu גבל vgl. die gleichartigen Tätigkeiten in TSabb 11 E.

[127] bSabb ib., s. L. Löw 1,146.

[128] TMš 5,13 p. 96[5] f. Zeichnen mit Kohlen s. auch Blümner, Technol. 4,426.

[129] T ib. Vgl. דם קרוש TSabb 11,8 und TGitt 2,3 (s. A. 94 und A. 99).

[130] TSabb und TGitt ib.

[131] Siehe in Gallus 2,431.

[132] MGitt 2,3, MSabb 12,5, mit der Verallgemeinerung ולא בכל דבר שאינו מתקיים; in MSota 2,4 scheint es, daß Kommi und Vitriol, als solche, die ein Zeichen zurücklassen, unterschieden sind von דיו, das also kein Zeichen mache; aber das scheint nur so, denn in Wirklichkeit ist dort der Schwerpunkt darauf gelegt, daß דיו allein verlöschbar sei (vgl. A. 70); vgl. bSabb 104[b]. Daß Tusche, Kommi und Vitriol vom Gesichtspunkte des sichtbaren Zeichens zusammengehören, sieht man in MPara 9,1, MSabb 12,4; vgl. MJad 1,3 und MMakk 3,6 (dies scheint selbst Maimûni — s. bei L. Löw 1,157 — der דיו für אינו רושם hält, entgangen zu sein). Nach bSabb 115[b] ist Tusche allein dauerhaft (מיקיים), die übrigen nicht. Römische Parallelen (Most, Maulbeersaft) gibt L. Löw 1,159.

[133] jSabb 12,4, 13[d]15 כתב בדיו על עלי ירקות במשקין ובמי פירות על הלוח.

[134] Stellen s. in Lwr 2,335 מילה III. L. Löw 1,159 f.

[135] Lwr 2,508; s. auch die Stellen in A. 132 (auch MMeg 2,2). JQR 12,136. Aber L. Löw 1,161 irrt (so schreibt mir I. Löw), wenn er meint, Maimûni habe קומוס für ein Mineral gehalten.

[136] מי טריא bSabb 104[b] bGitt 19[a]. Raši dort: 1. von Obst, 2. Regenwasser; Raši hier: 1. Regenwasser, 2. (im Namen seines Lehrers) Wasser, in welchem Obst geweicht wurde; s. K 4,80. Nach Wiesner, Scholien II, 196 Tinte aus Weintrestern, τρύγινον bei Plin. H. N. 35,25.

[137] jSabb 12,4, 13[d]37 jGitt 2,3, 44[b]91.

[138] Die Annahme bereits bei L. Löw 1,152 f., wo auch die nötigen

Nachweise. עפצא s. auch I. Löw, Pfl. S. 73. Stellen über Galläpfeltinte (bSabb 104b bGitt 19a s. A. 136) bei K 1,229; bGitt 11a Verb בראפיצ.

139 קליפות הקוצים (so lies, nicht הקוצרים) schon Raši bNidda 20a, was L. Löw 1,153 (s. Anmerkungen), der spätere Autoren anführt, entgangen ist.

140 סם MSabb 12,4 T 13,4, 128 28, MMeg 2.2, MGitt 2,3, Sifre Dt 269 p. 122a. bSabb 104b סם aram. סמא. Raši und RN (bei K 6,66) geben es mit Auripigment wieder, RN auch arab. אלזרניך, vgl. זרניך bChull 88b. Nach Mussafia סם der Name des Mergeltons, der von der Insel Σάμος *Samos* kommt, was bereits L. Löw 1,165 ablehnt. I. Löw trägt das Wort in Lwr 2,398 als gr. σμῆμα = σμῆγμα nach (vgl. auch F. PERLES in Byz. Zeitschr. 10,304) und setzt dazu syr. ܣܡܝܡܐ Lampenruß (?). Man findet jetzt syr. זמימא (זממא) = σμῆγμα in Stud. Sin. IX und X. Dieses ܣܡܝܡܐ = σμῆγμα ist bei BROCKELM. p. 228 unter Berufung auf S. FRAENKEL ZA 9,7 No. 1 aufgenommen worden, aber wenn man schon den Lampenruß hinnimmt, so muß doch die Etymologie = gr. σμῆμα abgelehnt werden, denn dieses ist kein Stoff, sondern ein nom. act. „Schmieren", „Reiben" (PAPE).

141 Alles nötige für Stellen und Erklärung s. in Lwr 2,392 und oben IV, 292 (Bd. I, S. 692). L. Löw bespricht es 1,165; BLAU S. 154; s. auch BLAU, Zauberwesen S. 165. BLÜMNER 4,426. Im Heiligtum: TMš 5,13 p. 96 4 הקדיש סוקרין אותו בסיקרא.

142 TBb 5,6, 40[illegible]2 und Kohel R zu 6,1 allerdings nur סקרא בציר (vgl. Bd. II, S. 369), aber K 6,121 scheint recht zu haben, wenn er dies zu Fleischverfälschung verallgemeinert.

143 כתבו בשחור ובשיחור bGitt 19a, bSabb 104b. RN (bei K 8,56), der hierin RCh folgt, hält שחור nach MKel 13,1 für einen eisernen Griffel (so auch L 4,536), שיחור für erloschene Kohlen. Raši, von שחור Thr 4,8 ausgehend, hält umgekehrt שחור für Kohle, während er für שיחור, für das es weder in der Bibel noch im Talmud einen Anlehnungspunkt gibt, die Schusterschwärze oder das Chalkantum heranzieht. Weitläufig diskutiert bei K a. a. O., bei L. Löw 1,164 (s. auch 149) und sonst. Aber L. Löw hätte Rašis Chalkantum = Vitriol nicht so rundwegs ablehnen sollen, denn syr. ܫܚܝܪܐ oder ܫܚܘܪܐ BROCKELM. p. 372 ist tatsächlich Vitriol. Es ist nicht unerhört, daß derselbe Stoff sowohl einen einheimischen als einen fremden Namen trägt (s. ein Beispiel in A. 149); hier war noch die Paronomasie mit שחור maßgebend. Zu erwähnen Verb ܫܚܪ *vitriolum adhibuit*. So findet sich auch דיות von דיו דיותא, סקר von סיקרא usw., s. die Wbr. in den betreffenden Artikeln.

144 Stellen und Nachweise s. in Lwr 2,549f. L. Löw 1,147 spricht mit Unrecht von einer palästinischen Aussprache קלקנתום und einer babylonischen קנקנתום, denn das ist bloß Sache der geschriebenen Überlieferung; so z. B. haben ed. Lowe und ms Kfm MSabb 12,4 und MGitt 2,3 durchaus nur קל', während die Agg. קנ' haben. K 7,113 schreibt in demselben Sinne wie L. Löw noch mit weniger Recht, da er sehr gut die Varianten verzeichnet.

145 Plin. H. N. 34,32 bei L. Löw 1,147.

146 Das Wort (it.) *vitriolo* oder *vitreuil* hat z. B. RN (der es noch mit arab. אלזאג زاج Vitriol erläutert) und mehrere fr. Autoren des Mittelalters.

147 MGitt 2,3, MSabb 12,4, MPara 9,1 und sonst. Verlöschbarkeit wird gefordert MSota 2,5, b 17b, bʿErub 13a, Sifre Num 16 p. 6a und sonst.

148 jSota 2,3, 18a unten, bSota 20a; bʿErub 13a הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו. In TʿErub 11,18 (s. oben A. 119) figuriert 'ק bereits als gewöhnliche Zutat zu דיו.

149 ר"מ היה כותבה על הקלף מפני שמשתמרת bSabb 79b, bMenach 31b; die Überlieferung schwankt zwischen קלף und דוכסוסטוס, eine Spur, daß die beiden Dinge ursprünglich gleich sind und קלף hebr. dasselbe ist was gr. δίσχιστος (Bd. II, S. 263), vgl. A. 143.

150 Dies hat BLAU S. 155 gegen L. LÖW, der hier wieder einmal die „Buchstäbelei" der Rabbinen bekämpft, mit Recht zur Sprache gebracht.

151 bSabb 104b, bGitt 19a.

152 Siehe oben A. 143.

153 bGitt 19a (bSabb 104b) RChijja כתבו באבר, ib. weiter unten: הא באברא opp. הא במיא דאברא; Raši legt gleich den Worten RChijjas den Sinn von aufgelöstem Blei unter; das tut er bei שחור = Kohle nicht, weil im Talmud hierfür keine Nötigung vorliegt. L. LÖW 1,166 versteht dieses אבר nicht vom eigentlichen Blei, sondern vom Graphit, was gleichfalls unnötig ist. Eher noch an *cerussa* Bleiweiß zu denken. Nach einem Gaon (s. TAUSSIK נוה שלום p. 73) ist שחור nichts anderes als der zur Tintenbereitung geeignete Ruß, arab. אלפיחם.

154 MSabb 12,5 אבק דרכים und אבק הסופרים, letzteres nach Raši und Bert. Staubreich (עפרורית) vom Schreibzeug der Schreiber.

155 Erfindung der Chrysographie s. bei DARMSTAEDTER (Bd. II, S. 641) S. 78. L. LÖW 1,161 f. will die Juden als Erfinder der Goldtinte hinstellen; richtig dürfte nur sein, daß sie aus dem Orient stammt, s. BIRT, Das antike Buchwesen, S. 504.

156 Aristeas ed. Wendland § 176; Josephus, Ant. 12,2,11 § 89; mehr bei BLAU S. 157 f.

157 Soferim 1,9 בתורתו של אלכסנדרוס ed. Wilna (Agg. אלכסנדריים); ib. כתובות בזהב. In מס' ספרים (שלשה ספרים נפתחים ed. Schönblum) heißt es בספרו של אלכסנדר und חלויות בזהב. In diesem Alexander hat GRAETZ in JQR 2,102 den Alexander Lysimachus vermutet; s. den betreffenden Artikel in JE 1,354, wo ich Alexander Jannai vorschlage.

158 In Soferim גנז, in Sĕfarim אסר.

159 BLAU betont mit Recht (gegen L. LÖW), daß auch ganze Thoraexemplare mit Goldtinte geschrieben waren, nicht bloß die Gottesnamen. Er verweist auf Cant R zu 1,11, wonach תורי זהב = הכתב, נקודות הכסף = הסרגול; s. auch STEINSCHNEIDER, Vorlesungen S. 13 und 25. Zu verweisen ferner auf Sifre Dt 36 p. 75a יגנזו . . . או שכתב בה את האזכרות בזהב = bSabb 103b (nur dieses findet sich bei BLAU S. 161 A. 3).

160 L. LÖW 1,163 meint, das starke Hervorheben der Gottesnamen hätte die Dignität des übrigen Textes geschädigt; BLAU S. 161 ist der

Meinung, die Rabbinen hätten hierin dem sadduzäischen Hochadel Opposition gemacht. Aber nur gegen die Vernichtung der Gottesnamen konnten die Rabbinen auftreten. Vgl. das frevelhafte Ausschneiden der אזכרות durch Manasse bSanh 103b und das Widerstreben gegen den Vitriol oben S. 151.

161 Bar bSota 48b אבנים כו' ואין מסרטין עליהם באזמל.

162 TSabb 11(12), 6,125₁₄ הסורט סריטה אחת על גבי שני נסרים, ib. שבך רושמין על גבי המשכן usw. bezeichnet eine andere Technik, nämlich das Bezeichnen mit Färbestoffen (Rötel und dgl.); s. auch bSabb 103b.

163 Gen R 33 E., Exod R 12 Anf. (L 3,590).

164 Bar bSabb 161a בסריטה שעל בשרו zur Illustrierung der Mischna Sabb 12,5 המסרט על בשרו (s. auch T 11,15, 126₈). Raši meint, das Ritzen wäre mit dem Schreibstift (מכתב) oder mit Kalk ausgeführt worden. Aber da sich bei סרט nach A. 161 nur אזמל in positiver Weise findet, so ist eben an dieses zu denken. Daß zu Zwecken der Zauberei gerade der Gottesname (שם) eingeritzt wurde, folgt aus MMakk 3,6 (b 21a), vgl. auch bSanh 103b (König Jojakim ritzt sich den שם in seinen Penis ein); als Beispiel mag auch das von Ben-Stada (Jesus?) Berichtete dienen, s. mein „Leben Jesu" S. 191f.

165 bMakk 21a (hier wegen bh. שרט auch rabbinisch שריטה geschrieben, sonst סריטה); חרבות ורמחים dort aus der Schrift in bezug auf גדידה angeführt, das hier mit שריטה eins ist. Vgl. גדר S. 146.

166 MMakk 3,6 (b 21a) s. Raši.

167 bGitt 20a. Vgl. Bd. I, S. 157. L. Löw 1,176.

168 Siehe oben A. 3. Nur einmal möglicherweise אסטילין στύλος pl. (Lwr 2,81a I. Löw; Blau S. 170.)

169 MKel 13,2, TKel bm 3,4, 581₁₆, jSabb 8,5, 11b₆₇.

170 Folgt aus M und T ib.

171 Stellen bei Rich 297 unter *graphium*, wo auch Abbildung. Die mistrauischen Kaiser wollten den Schreibern sogar die Griffel und Schreibrohre wegnehmen lassen (Friedlaender, Sittengeschichte, 7. popul. Ausg. 1,83).

172 במכתובים הללו usw. jTa'an 4,5, 69a₁₅ Thr R 2,24; vgl. L. Löw 1,192f. „Stylus und Kalamus als Waffen". In Bar bGitt 58a wurde מכתובים aus mangelhaftem Verständnis der Sache in חוטרין „Stöcke" verändert. In diesen Kreis gehört auch die dunkle Stelle Midraš Samuel c. 11,2 חמשה אסטילין, s. A. 168; s. ferner M. Zs. Szemle 24,198.

173 Bar bKidd 21b (vgl. Mekh RSbJ zu Exod 21,6 p. 122, wo מכתף steht, s. JQR 16,444).

174 חיק המכתב, vgl. Rich *graphiarium*.

175 bAz 22b מכתבא גללא בזע, wo Raši fr. גרפיא setzt; s. L. Löw 1,174; ZATW 1,335.

176 MKel 13,6 מחט . . . של סקאין . . . כותב בה.

177 TKel bm 3,15, 582₇.

178 Sehr schief stellt die Sache Blau S. 171 dar. Nach ihm bediente sich des Griffels nur die Schuljugend (womit schrieb dann z. B. der Krämer, חנוני, in die Pinax?), der Buchschreiber aber benutzte das Schreibrohr; dies folgert er aus MSabb 1,3 und ähnlichen Stellen. Aber der „Buchschreiber"

schlechthin ist der Thoraschreiber, die Thora mußte auf Pergament mit Tusche geschrieben werden, folglich konnte sein Schreibzeug doch nur der Kalamus sein! Und noch mehr ist dies der Fall, wenn im profanen Leben auf das billige Papier (נייר) geschrieben wurde. Kalamus mit נייר verbunden z. B. Gen R 63,9 jAz 3,1, 42c 73. Vgl. auch III Johan 13 διὰ μέλανος καὶ καλάμου, wozu L. Löw 1,175 richtig Gen R 1,4 מילנין וקלמין stellt. In Lwr 2,546 zu קלמרין wurde bemerkt, daß RN hierbei noch קונדילין zitiert: byz. κονδύλι = καλάμι.

[179] Die botanische Seite des Schilfrohrs s. in Bd. II, S. 200f. Mit Unrecht behauptet L. Löw 1,175, das Schilfrohr heiße קנה und das daraus verfertigte Instrument heiße קולמוס, denn letzteres findet sich auch für Schilfrohr selbst, wie in Lwr 2,506 durch drei Beispiele belegt ist. קולמוס, Schreibrohr ist Lwr ib. an ungemein zahlreichen Beispielen belegt, um die Verbreitung dieses Wortes zu kennzeichnen. Ib. auch syr. und arab. Formen.

[180] Wir sind an die Metonymie Stahlschreiber = Feder so gewöhnt, daß wir füglich auch den Kalamus „Feder" nennen können. Ähnliches findet sich schon in קולמוס דפרולא „Eisenrohr" in Trg Hiob 19,24; s. auch L. Löw 1,20, Blau 172 A. 4 und oben A. 57.

[181] תער הסופר Jerem 36,23 in Trg אזמיל כפרא. Vgl. קולמוס ספרא Trg Ps 45,2.

[182] Bar bSabb 116a קודר את האזכרות l. קודד mit RN, s. L 4, 244. קודר auch in Sifre Num 16 p. 6a.

[183] MSabb 8,5 קנה כדי לעשות קולמוס, ebenso T 8,21. In bTaʿan 20a קנה ליטול הימנו ק. Dick (עב nicht עבה, denn קנה ist auch in der Mišna masc.) oder zerdrückt (מרוסס) ist nach MSabb 8,5 zur Schreibfeder untauglich (fehlt in T). Für die Art der Zuspitzung ist belehrend jSabb 12,3,13c 68 die Bretter des Stiftszeltes כמין קולמוסין היו עשוין, d. i. nach RJuda Bar bSabb 98b unten dick und oben sich verjüngend. Vgl. שחיטה העשויה כקולמוס bChull 30b.

[184] TSabb 8,21, 120 29 ומגיע לקישרי אצבעותיו, ähnlich j 8,5, 11b66 Bar b 80b (in b wird gezweifelt, ob קשר העליון oder קשר התחתון, aber daß letzteres gemeint ist, hätte man aus den Maßen des Stylus folgern können TKel bm 3,4, 581 17 לקשרי אצבעותיו מגיע מלא פס ידו). Preuss, Biblisch-talmudische Medizin S. 57 belegt die „Fingerwurzeln" nur aus jNazir 7,56b 68, wo doch zwei T und mehrere Bar-Stellen zur Verfügung stehen; auch den Unterschied zwischen oberem und unterem „Knoten" kennt er nicht. Vgl. noch I. Löw in Kfm-Gedenkbuch S. 67 A. 1. 2; Blau S. 169.

[185] MSabb 1,3 nur הלבלר בקולמוסו, aber j 1,2, 3b23 und 6,8b25 noch באזנו.

[186] Dt R 3,12 קינח את הקולמוס בשערו; vgl. Exod R 47,6 und beide Tanch תשא E. נשתייר בק' קמעא והעבירו על ראשו; von dieser Geste soll Moses die Strahlenhörner bekommen haben, ib. Vgl. Lewysohn, Zool. p. 450.

[187] MSabb 8,4 המוציא . . . דיו, Bar b 80a בדיו, בקולמוס, בקלמרין, j 11b47 הוציא דיו אם בקולמוס כדי לכתוב שתי אותיות אם בכלי usw. Daß im Gefäß das Tintenquantum mehr sein muß, rührt wohl daher, daß, im Schreibrohr aufgenommen, etwas davon verloren geht. קנה als Behälter von Wasser s. MKel 17,6, L. Löw 1,174.

[188] bGitt 6a oben אפילו [שמע] קן קלמוסא וקן מגילתא s. Raši und besonders Hai bei RN קן 1 (7,128) = חתוך, der auch die entsprechenden arab. Ausdrücke beifügt; RN ib. noch andere Erklärungen. Vgl. L. Löw 1,175.

[189] MKel 2,7 קלמרין המותאמות. Abbildung bei RICH 56 unter *arundo* no. 5. L. Löw 1,185. Nach SCHUBART S. 20 zweiteilig, um sowohl schwarze als rote Tinte aufzunehmen.

[190] Belege bei L. Löw 1,185; Erklärung von קסת s. ib. 184.

[191] TKel bm 4,11, 583 1 (von BLAU S. 171 beigebracht; L. Löw hat es nicht).

[192] jAz 3,1, 42c 73 (קלמרין צריכה ist fragend aufzufassen; in b würde es ק' לא כל שכן heißen). Siehe dazu BLAUFUSS, Götter und Symbole S. 5. Zur Tragung am Gürtel s. die Belege bei WINER 2,421. Vgl. die Abbildung in JE 6,585: Modern Palestinian Inkhorn and Reed Pens.

[193] Gen R 58,8 כמה דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב בני חת, Midr Sam c. 27 E. דיואות, Jalkut Gen § 102, Jalkut Könige § 170. In Tanch צו 7 in anderer Wendung; ferner דיו Einzahl, ein ferneres Satzglied וכמה עורות אבודים usw.

[194] bSabb 11a; Soferim 16,8; Elia R c. 31; BACHER ZDMG 53,408; mein „Leben Jesu" S. 296.

[195] TMenach 13,21, 533 34 bPesach 57a אוי לי מקולמסן (gegen L. Löw 1,193, der in diesem Kalamus eine wirkliche Waffe sieht).

[196] bPesach 118b נכתבים בקולמוס אחד. Vgl. Esth R c. 7,19 ק' את כותב „nur einen Federzug hast du zu schreiben", Jalk Esth § 1054 (s. schon Lwr 2,506).

[197] Midraš Tĕhillim 106,6, Exod R 43 Anf.

[198] II Trg Esth 3,9 לחוד קולמוסא אתיהב לי, Abba Gorjon zu 3,9.

[199] bMenach 32a אטבע דסיפרי; BLAU S. 171 hat in *Šitta Mekubbezeth* z. St. אטבא דספרי gefunden, also Klammer der Schreiber; aber die LA hat ja auch RN (1,59) und auch die Erkl. lautet so: „Ein Holz, mit dem man das Pergament befestigt, damit es sich nicht umdrehe", it. *morsacolo*, Raši (nach K) fr. *gland.* Mit Unrecht ist אטבי של ברזל Num R 6,4 und אטבי bSabb 98a davon in ʿArukh getrennt worden; L 1,59 vereinigt sie mit Recht. Vgl. oben Bd. II, S. 338. Zu der Beifügung דספרי s. oben A. 181.

[200] MKel 24,6 שלש בסיות . . . ושלפני סופרים; nach Maim. בסיס hier = כן; s. I. Löw in Lwr 2,292 und A. 202. 204.

[201] BAUER, Volksleben 2 79. Vgl. חיק hier S. 180.

[202] MKel 12,8 s. Kommentare; eingehend diskutiert in I, 267 (Bd. I, S. 303). L. Löw S. 185 f. ist hier verworren; כן (= κανών s. Lwr 2,292) ist nicht ohne weiteres = Lineal (קנה, das er aus Soferim 1,1 beibringt, das aber aus jMeg 1,1, 71d 10 genommen ist, muß כנה lauten, es sei denn, man wolle קנה im Hinblick auf κανών gelten lassen); sein קסם „Meßrute" ist ganz verfehlt, denn gemeint ist קיסם Span (s. Bd. II, S. 267); אמה endlich wird sich als Werkzeug des Schreibers schwerlich erweisen lassen. סרגול (nach פרגול gebildet!) ist nach L. Löw selbst erst im Mittelalter = Lineal (sonst s. L 3,587).

[203] L. Löw 1,186 führt dafür MKel 29,5 an, aber auch hier keine Beziehung zum Schriftwesen, wenn auch an sich פרגול (Lwr 2,478) wahrscheinlich von Schreibern gebraucht wurde.

[204] TKelim E. stehen אולר, קולמוסים בן und נגה (aus Glas) richtig nebeneinander.

[205] Vgl. was MJoma 3,11 (oben A. 25) bezüglich Ben-Ḳamzars gesagt wird: לא רצה ללמד על מעשה הכתב.

[206] TSabb 11(12),16. 17, 126_4 f. BLAU S. 170.

[207] Cant R zu 1,2 (fol. 8a) כתלמיד שהוא כותב ורבו מיישב על ידו. Dies ist nicht einfach die Hand führen (BLAU S. 170), sondern ordnen, vgl. מיושב A. 23.

[208] bGitt 19a מקרעין להם נייר חלק usw. (vgl. A. 31). Dasselbe in anderer Beziehung von Leder s. oben A. 24. In jGitt 2,3, $44^b{}_{29}$ und j Sabb 12,4, $13^d{}_{24}$ wird gefordert, daß der Riß von den Zeugen erweitert (הרחיב) werde, was mir nicht recht verständlich ist.

[209] Alles in bGitt 19a. Für רוק steht in j ib. ib. מים. Auch sonst j anschaulicher: רושם לפניהם בדיו והן חותמין בסיקרא בס' והן חותמין בדיו.

[210] bGitt ib. Siehe jedoch den entgegengesetzten Gesichtspunkt j ib. ib. „weil wir das am Sabbat so halten, אנו מתירין את אשה האיש"?

[211] bGitt ib.

[212] TBḳ 7,4, 358_2.

[213] Exod R 19,5 s. IX A. 303. In der Anwendung ist סימנטרי gleich חותם (hier Bundeszeichen, מילה, σφραγίς). In Pesiḳta 82b ist סמנטירין etwas von חותם verschiedenes (BUBER z. St. hält חותם für Glosse zu ס'; s. Lwr 2,389, wo auch Parallelstellen).

[214] Thr R Einl. No. 30 שבן דרכו של נער להיות שורט שריטה (s. L 4,610); ib. zu 4,15, bSanh 95b (lies ומה und יו"ד für וכמה נער יכול לכתוב עשרה), Midraš Tĕhillim 79,1 s. BUBER z. St., der richtig auf Tosafoth bMenach 29a verweist: אבן בקיר usw.

[215] Siehe oben A. 162. שרט (Lev 21,5 vgl. 19,28) und רשם (Dan 10,21) sind bh. Ausdrücke, s. L. Löw 1,59.

[216] MSabb 12,3, T 11,6 s. A. 162.

[217] ZDPV 4,93 f. Ib. 94 ein מגן דוד aus der Zeit der ersten Gotik.

[218] TSabb 11,8, 124_{19} הרושם על העור כתבנית הכתב, TGitt 2,4, 325_5. Merkmale von lebenden Tieren s. MChull 10,2 (b 132a), von Sklaven s. Bd. II, S. 89.

[219] MSabb 12,3.

[220] Siehe A. 62. Vgl. TBerakh 3,22 p. 8_{11} הכותב את השם; ib. חמשה וששה שמות.

[221] Alles in jSabb 12,4, $13^d{}_{29-32}$ (vgl. jGitt 2,3, $44^b{}_{12-17}$, wo פולט lies בולט). Das Gießen bezieht BLAU S. 164 unrichtig auf das Schreiben mit sympathetischer Tinte, aber es ist nur zufällig, daß in j auf „Gießen" die Angabe von der sympathetischen Tinte folgt. Unter Gießen verstehe ich das Erzielen von Buchstaben ohne Anwendung des Kalamus; ebenso „tropfenlassen" direkt aus dem Behälter. Vgl. bGitt 20a כתב בולט und כתב שוקע; ib. חק תוכות und חק ירכות.

[222] TSabb 11,13, 126_1 הכותב שני ניקודין כו'.

[223] Die Quadratschrift wird hierbei immer vorausgesetzt, vgl. S. 134.

[224] כתיבה עבה, דקה, בינוני bJoma 37b.

[225] TSabb 12 (11),12, 125 30. Ib. noch mehreres in diesem Genre. Ib. vorher אות אחת גדולה ein großer Buchstabe, dessen Raum (מקום) zwei Buchstaben aufnehmen könnte.

[226] Prolog. ad Ezech. 20; s. BLAU S. 80, der dasselbe aus Cant R zu 1,11 folgert: עם נקודות הכסף nach einem Lehrer = Buchstaben, nach einem andern = Wörter. Vgl. A. 159.

[227] Bar bMenach 30a.

[228] TSabb 11,11, 125 28.

[229] TSabb ib. MSabb 7,2 והמוחק על מנת לכתוב usw.

[230] bʿErub 13a.

[231] Bar bMenach 30b.

[232] Vgl. מי גרם לכם לטעות an der klassischen Stelle Bar jJebam 1,6, 3a40. Zahl der טעיות jMeg 1,71c69 vgl. jSabb 16,1, 15b68 bMenach 29b (BLAU S. 123). Gegensatz wäre דקדק, namentlich in דקדוקי תורה, דקדוקי סופרים usw. L 1,419.

[233] גרד mit RN, in Agg. häufig korrumpiert גרר, s. L 1,356. Bei Phylakterien steht einmal נחש ms M und Agg. (RN נחט) bBerakh 56a s. L 1,306. Beides von Pergament; bei Papier nicht belegt.

[234] Was TGitt 9,8, 334 6 von גט gesagt ist, wird in jGitt 9,8, 50c23, TBb 11,9, 414 10 (vgl. bBb 168b) von שטר ausgesagt, also allgemein gültig. TGitt ib. Z. 15 נימוק in TBb ib. Z. 11 נימוך; TBb 413 9 ferner נמרק או שהרקיע lies mit alten Agg. נמחק או שהרקיב. Interessant jBb 1,1, 17c40 אונדויי מחיק קונטא לא מחיק (Lwr 2,15) s. ib. die ganze Stelle. Zu טשטש vgl. L 2,200, ferner oben Bd. II, S. 297, BLAU S. 156 A. 6; wichtig besonders bMeg 18b היו בה אותיות מטושטשות, ferner מקורעות, ferner רישומן ניכר (ungefähr = בבואה hier), alles wie an unserer Stelle. Für תלוי setzt L 4,645 תלות an nach jGitt, was aber angesichts der anderen Stellen kaum zu halten ist. Die Bedeutung dieses תלוי ist nach L etwas Hängendes, d. h. über die Zeile hinaus Geschriebenes, demnach dasselbe, was תולין in Bar bMenach 30b, dann bleibt aber in T תלוי מגופו usw., ferner ואם החזירו למטה unerklärt. Diese Ausdrücke erklären sich nur vom eingesetzten Fleck (תלה = טלה; vgl. טולא Bd. I, S. 568). Zum Materialschaden vgl. ספר שבלה TJad 2,10, 683_2, bSabb 115b, ib. 116a auch ס"ת שנמחק. Zu „geworden wie ein Sieb“ vgl. נקב Loch an der Seite eines Buchstabens bBm 28a. Ein Loch, über das die Tinte hinwegging (עבר), schadete nicht, bSabb 108a.

[234a] jMeg 1,71c54.

[235] Stellen und Erklärung s. bei BLAU, Masoretische Untersuchungen, Straßb. im Els. 1891, S. 6 f.

[236] Gen R 48,78; s. BACHER, Exeget. Terminologie 1,89.

[237] So wird die „glückliche“ Vermutung BLAUs reproduziert in „Urtext u. Übersetzungen der Bibel“, SA aus Prot. RE3, Lpz. 1897, S. 7.

[238] שיפור in Soferim 6,1, unerkannt von BLAU in Masor. Unters. S. 44

und in M. Zs. Szemle 17,153; s. jedoch meine Ausführungen in ZATW 1902, 22,57—64.

239 Lwr 2,488. GINSBURG, Introduction to the mass. crit. edition of the Hebrew Bibel, London 1897, p. 627 schreibt unrichtig *pragma*; in dem Buche „Urtext“ (s. A. 237) S. 9 figuriert noch פריגמא, obzwar ich in Lwr a. a. O. פרוגמא zu lesen gefordert habe.

240 Die Stellen תקון סופרים (auch כנויי סופרים) s. bei BLAU, Mas. Unters. S. 49 f., „Urtext“ (s. A. 237) S. 6 f. עטור סופרים s. L 3,637.

241 Folgt aus jSabb 7,10$^{b}_{68}$ הוציא דיו ··· אם להגיה כדי להגות אות אחת. Zu הגיה von נגה s. L 3,333. Vgl. אם הגיה אפי' אות אחת bMenach 30^{b}.

242 Folgt aus קורא להגיה bBerakh 13^{a}. Vgl. היה כותבה דורשה ומגיהה bMeg 17^{a}.

243 Gen R 36 g. E. לא יהא קורא מפיו וכותב. jMeg 4,1, 74$^{d}_{51}$ לא יהא הוגה מפיו וקורא (im Verlaufe der Stelle zeigt es sich, daß auswendiges Niederschreiben mitgemeint sei); b 18^{b}. Vgl. BLAU, Buchwesen S. 185 A. 1. Hierher gehört noch Sifre Dt 269 p. 122^{a} ושמע קול הסופר מקרא (der Schreiber überliest laut den Scheidebrief, den er geschrieben hat).

244 jMeg a. a. O. Diktat des RGamliel an seinen Schreiber s. A. 285.

245 Mehrere Artikel bei L 1,530 f. פלסטר, פלסטרין s. Lwr 2,461 f., oft mit ת geschrieben, s. nächstfolgende A.

246 TSukka 2,5, 194$_{8}$ b 29^{a} beidemal פלסתר. Vgl. זייפי ומצלי דינא Fälscher und Rechtsverdreher.

247 Josephus, Ant. 16,10, 4 § 318. II Thessal 2,2.

248 Sifre Dt 56 p. 87^{a}, vgl. den Artikel זיף von BACHER in Exeget. Terminologie 1,50. Auch die meisten Stellen in Lwr פלסטר und פלסטרין betreffen die Thora.

249 MGitt 2,4 (b 21^{b}) s. oben S. 147; bGitt 29^{b} כתב שאינו יכול להזדייף; j 8,12, 49$^{d}_{21}$ שמא מחק וחזר וזייף. Genau so wie MGitt 2,4 urteilt über den Papyrus ein Araber bei KARABACEK, Das arab. Papier S. 34.

250 bGitt 4^{a} und oft.

251 jGitt 2,2, 44$^{a}_{74}$ זה זיופו מדבר אחר.

252 bBb 32^{b} oft.

253 קא מהדר אזיופא bKethub 36^{b}.

254 bBb 136^{a} כ׳ דמזייף לאו לגבי ספרא אזיל ומזייף.

255 שרטט, verwandt mit bh. שרט (oben S. 153) und nh. סרט, s. bei L 4,610. סרגל (vgl. oben A. 202) s. Lwr 2,413, doch ist die Ableitung von *regula* nicht sicher.

256 Gen R 24,6 אפילו סרגולו של ספר (RN סופר). BLAU S. 143 verweist noch auf Cant R zu 1,11 עם נקודות הכסף זה הסרגל. Siehe ferner ib. zu 5,11 תלתלים gedeutet זה הסרגול; auch Lev R 19 Anf.

257 Von שיטין Zeilen der Steintafeln zu folgern Trg Cant 1,11.

258 Vgl. TKel bm 6,1, 584$_{33}$ כלי עור ··· ואם עתיד לשרטט. jSabb 7,3, 10$^{c}_{63}$ מה עיבוד היה במשכן, Antwort: שהיו משרטטין בעורות, dieses wieder verdeutlicht mit מסרגלין לון; anders b 75^{b}, s. Raši, ferner oben A. 202 und L 4,610.

259 jMeg 1,71$^{d}_{10}$ Soferim 1,1 (s. oben A. 202).

260 jMeg 1,71$^{d}_{14}$, b 16^{b}.

[261] bMenach 32b; bMeg 18b. BLAU S. 145.

[262] bJebam 106b.

[263] bGitt 7a (jMeg 3,2, 74a). Mehr s. bei L. Löw 1,187 f.

[264] Gegen BLAU S. 144. Die קנה המדה genannte Meßrute (s. I A. 275) ist ja kein Rohr und noch weniger eine Feder, sondern eine breitere flache Meßstange.

[265] Zu שטה s. L 4,540, wonach es entweder = שרטה oder שטרה wäre. Vgl. Trg Jes 30,8 ועל שטין דספר רשום. Der Abstand zwischen Zeile und Zeile betrug so viel Raum, wie ihn die Zeile selbst brauchte; s. bMenach 30a ובין שטה לשטה כמלא שטה. Ib. ריוח שבין שטה לשי׳. bBb 163a שני שטין ושלשה אוירין. bGitt 20a אוירא דמגילתא.

[266] Trg zu Cant 5,13 (BLAU S. 147).

[267] Z. B. jGitt 9,8, 50c. In der Buchtechnik der Alten hatten die Zeilen eine größere Bedeutung als bei uns, denn sie bezeichneten den Umfang der Schrift. Josephus z. B. gibt an, sein Werk enthalte 20 Bücher und 60000 Zeilen (SCHUBART S. 66).

[268] jGitt 5,3, 46d55 ביני שטייא; bKethub 96a oben ביני חיטי, was Raši mit בין השטין gleichsetzt. RN jedoch hat בֵּי חֲפֵי „Stelle der Nähte" s. L 2,35, BLAU S. 148.

[269] Folgt aus bMenach 30a unten לא יורקנה לבין הדפין; BLAU S. 146.

[270] bMenach 31b (in der Erklärung weiche ich von BLAU S. 149 ab).

[271] jMeg 1,71c47 f. Mehr bei BLAU S. 149. Sein „halber Kuchen" stammt wohl aus L 2,57a, aber חליטה bedeutet eher „Einrühren des Teiges", und es ist in j wahrsch. חמיטה zu lesen, s. L 2,70 und oben Bd. I. S. 107.

[272] bMenach 30a oben מקצר והולך usw. Ib. גומר אפי׳ באמצע הדף.

[273] bSabb 103b כשירה usw., wozu Raši bemerkt בדלוגין אריח ולבינה. Raši dürfte an das Meereslied gedacht haben (vgl. שירה κατ' ἐξοχήν S. 77); in Wirklichkeit ist an שירת האזינו zu denken (s. שירה Dt 31,19 und Trg) und die ist in στίχοι geschrieben. Dagegen spräche auch Soferim 1,10 האזינו השמים שעשאה שירה usw., aber das gehört nicht zum ursprünglichen Texte, s. ib. נוסחאות כ״י in ed. Wilna.

[274] Über στίχοι s. STRACK, Einl. in das A. T. 6. Aufl. S. 131.

[274a] Soferim 1,10.

[275] Siehe biblische Wbr. In LXX übrigens auch קרית סנה so gelesen oder so aufgefaßt wie קרית ספר. Neuere vermuten freilich קריה סֹפֵר Grenzstadt; s. meine Ausführungen in ZATW 28,260. Mehr bei SACHS, Beitr. 2,190.

[276] 1 Chron 2,55; s. L. Löw 2,10.

[277] Belege und Ausführung s. bei SCHÜRER, Gesch. 2³,314 f.

[278] Mischnastellen (Sabb 12,5 Nedar 9,2 Gitt 3,1 und 7,2, wie auch 8,8 und 9,8) aufgezählt bei SCHÜRER a. a. O. S. 314 A. 1, aber „Buchbinder" Pesach 3,1 ist ein Fehler, denn קולן של סופרים qualifiziert die ס׳ nicht zu Buchbindern, sondern besagt nur, daß die Schreiber manchmal mit dem Leim hantierten, wenn sie z. B. Papierstreifen zusammenklebten (s. oben S. 147).

[279] jMeg 1,71d67 s. oben A. 26.

[280] jSanh 2,1, 19d69.

[281] jGitt 9,8, 50$^{c}_{35}$ יהב רשו לכתובא שיכתוב.

[282] Eine Spezialisierung als גט-Schreiber scheint auch hervorzugehen aus bGitt 84^{b} להנהו דכתבי גיטי. Ein Mann namens בן קראיה, der Scheidebriefe schrieb (TGitt 2,10, 326$_{1}$), gehörte wohl zum Stande der Rabbinen.

[283] Folgt aus MGitt 8,8 (b 80^{a}) כתב סופר גט לאיש ושובר לאשה.

[284] bGitt 80^{a} כדאמר להו רב לספריה וכן אמר להו ר' הונא לספריה. Als Orte des Sitzes der Schreiber werden ib. Hini und Šili in Babylonien genannt. Vgl. ספרי ... דבי רב bMenach 29^{b} (weiter u. A. 307).

[285] jSanh 1,18$^{d}_{13}$ jMš 5,6, 56$^{c}_{9}$ (hier Jochanan ein כהן), bSanh 11^{b} = TSanh 2,6, 416$_{27}$ (s. DALMAN, Aram. Textproben S. 3). Die Identifizierung mit יוחנן הגזוף bSabb 115^{a} bei L 1,470 lehnt J. DERENBOURG in M. Zs. Szemle 2,434 ab. Zu הלז s. L a. a. O. und meine Bemerkung in MGWJ 51,143. In b heißt es, dem Jochanan seien drei zugeschnittene Briefe (אגרות חתוכות) vorgelegen; s. zu dieser Frage SCHUBART W., Das Buch bei den Griechen und Römern, Berlin 1907, S. 44; Rhein. Mus. für Phil. 62,488 κεφαλίς als Buchterminus.

[286] MSanh 4,3. L. Löw 2,13.

[287] bSanh 17^{b} s. Raši; mein The Mishnah Treatise Sanhedrin, Leiden 1909, p. 37. Der לבלר scheint hier von den etwas vorher genannten סופרים verschieden zu sein; mehr siehe S. 169.

[288] bBm 109^{b}, bBb 21^{b}. L. Löw 1,13.

[289] bGitt 2^{b} סתם ספרי דדייני מגמר גמירי. bBm 16^{b} מן ספרי דייני.

[290] bAz 9^{a}, L 3,575, L. Löw 2,13.

[291] Lwr 2,303. Was MBm 5,13 סופר ist, ist TBm 6,16, 384$_{34}$ לבלר (hier Dokumentenschreiber). So auch in Aggadath Běrēšith c. 14,1 p. 31 Buber. לבלר als Verb s. ZUNZ, Synag. Poesie S. 118.

[292] MPeʾa 2,6.

[293] RMeir heißt auch כתבן טב מובחר Kohel R zu 2,18.

[294] Bar bBb 14^{a}. Siehe auch ib. RHamnuna und RAmmi (BLAU S. 182 A. 6).

[295] jMeg 4,5, 75$^{b}_{45}$ ר"ש ספרא דטרבנת ed. Krot. (Agg. auch טרכנת, טרכנם), s. Debatte darüber in Lwr 2,275 טרכונא, wo I. Löw mit Recht bemerkt, ט' werde ausdrücklich als Stadt bezeichnet, so daß an das Land *Trachonitis* nicht zu denken. Die Erzählung läßt den Mann übrigens auch als Schullehrer erscheinen (s. BLAU S. 68), ein Amt, das mit dem des Thoraschreibers oft zusammenfiel, und zu bemerken ist ib. ושרון לון מן ספרותה „man setzte ihn von seinem Schreiber- (oder Lehrer-)Amte ab". Ein und derselbe Mann war Prediger, Richter und Synagogenaufseher, sicherlich nicht selten auch Schullehrer (BLAUs Worte S. 182, wo auch Belege).

[296] Gen R 79,6 und Parallelstellen, s. Lwr 2,366^{a}, wo als Name Λύκας vermutet wird; ib. auch Verweise auf die Literatur, in welcher von נקיי als Masoreten die Rede ist.

[296a] bGitt 45^{b}, bMenach 42^{b} (BLAU S. 92). Vgl. Soferim 1,13.

[297] ושאל לסופר Dt R 2,33. סופרי כותים Bar jJebam 1,6, 3$^{a}_{40}$.

[298] BLAU S. 183. Verkennt denn BLAU das sich so aufdrängende Beispiel des *Libellars* RMeir, der doch Thorarollen schrieb!

[299] Immer bleibt RMeir das bekannteste Beispiel. Es verdient angeführt zu werden Bar bSabb 133b bSota 2b unten התנאה לפניו במצוות; als Beispiel dient: Lass' verfertigen eine schöne (נאה), Gott zu Ehren mit guter Tusche, gutem Kalamus, durch geübten Libellar geschriebene Thorarolle, die in schöne Seidenhüllen gewickelt wird. L. Löw 2,17 scheint auf den schönen Libellar (Soferim 3,13 steht לבלרין נאין, nicht לבלר אומן) großes Gewicht zu legen, aber gewiß ist auch damit nur der geübte Schreiber gemeint, und נאה steht nur infolge der ganzen Reihe, die von dem Vers זה אלי ואנוהו ausgeht.

[300] Sifre Dt 269 p. 122a erst ושמע קול הסופר (s. A. 243), dann אמר ללבלר כתוב; vgl. MGitt 3,1; TGitt 8,8, 333 5.

[301] TBm 6,17, 385 2 והלה מביא את הלבלר ואת הקולמוס ואת הדיו ואת השטר ואת העדים ואומר בואו וכתבו עליו שאין לו חלק במי שפיקד על הריבית.

[302] Folgt aus der Enterbungsurkunde Agg. Běrēšith c. 14,1.

[303] Unabhängig von BLAU S. 183, der ebenfalls bemerkt, den Namen לבלר habe „die römische Verwaltung populär gemacht". Dennoch ist es unhaltbar, zu behaupten, סופר sei der Schreiber von Ritual-, לבלר der Schreiber weltlicher Dokumente (ROSENZWEIG in LEWY-Festschr. S. 206 A. 2), wie auch CHAJES (ZfhB 15,71) unter Hinweis auf bʿErub 13a und bSanh 17b bemerkt.

[304] סופר in Jes 33,18 wird in Agg. Běrēšith c. 36 p. 72 mit נמקין wiedergegeben; mehr s. in Lwr 2,361 נימוקין, wo dies (gegen BACHER, I. Löw und andere) weiter ausgeführt wird; s. schon LEBRECHT in Hebr. Bibliographie (המזכיר) 1871, 11,100. Analogie mit אסכולסטיקא דאורייתא Lwr ib. Vgl סופיסטה = σοφιστής ib. 2,377. Zu all dem s. auch SCHÜRER a. a. O. (A. 277).

[305] bSabb 92b.

[306] BECKER-GÖLL, Gallus 2,422.

[307] לבלר אומן s. bSabb 133b bSota 2b in A. 299. ספרא דמובהק opp. דלא מ׳ bGitt 86b (vgl. L 1,196 בהק). ספרא דוקנא bAz 10a; ספרי דווקני דבי רב bMenach 29b (L 1,385). מומחה in bezug auf Phylakterien bMenach 24b unten.

[308] bSabb 124a, bAz 4a.

[309] jKil 9,4, 32c 37 אסקבטיירי l. mit jKethub 12,1, 35b 31 אסקריטורי (in bSukka 53a סופרים), ganz genau ἀσηκρητάριοι; s. Lwr 2,97 und 411; vgl. J. FÜRST in REJ 38,222. Zu vgl. ferner סקרדין = σέκρετον Lwr 2,411. Kohlel R zu 7,11 und zu 9,18 von שבנא הסופר umschreibend אסקיווי פטרי bezw. סיקוון פטריי trotz des P-Lautes nicht *scriptor*, sondern *secretarius*. Σκρινιάριος = νοτάριος Lydus, *de magistr.* 123,4; in Papyris s. Archiv für Papyrusforsch. 5,351.

[310] Aggad Běrēšith c. 59 p. 118 RPinechas zu גער חית קנה. Dem entspricht bPesach 148b RJochanan: שכל מעשיה נכנסין בקולמוס אחד (oben S. 157). Exod R 35,5 שכולה חיה מן הקנה.

[311] bPesach 3b unten יוחנן חיקוקאה (ms M חקוקא), j 1,5, 27c 76 חיקוקיא, beides übereinstimmend mit ר׳ יוחנן הוה בחיקוק jŠebiʿith 9,1, 38c 67 (so zitiert L 2,102, aber in ed. Krot. steht Reš Lakis), also Ortsname (s. neuestens APTOWITZER, Das Schriftwort, im 18. Jahresber. der Isr. Theol. Lehranstalt in Wien 1911, S. 157). In jBm 3,7, 9a 75 ר׳ יוחנן חקוקה, was mit ms M und

der Erkl. des RCh, daß 'ח = Schreiber, übereinstimmt. Den Mann als Landbauer behandle ich in „Antoninus und Rabbi" S. 27 A. 4. In jSanh 3,10, 21d35 kommt ר' חזקיה חוקוק vor, an einer Stelle, an der viel von Büchern gesprochen wird.

312 L 3,333 (s. oben A. 241) leitet הגיה von נגה ab, L. Löw 2,145 (A. 62) von גהה, beides = entfernen, beseitigen.

313 bKethub 106a מגיהי ספרים שבירושלים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, jŠekal 4,3, 48a23 מגיהי ספר העזרה usw.

314 Siehe vorige A. und MMk 3,4.

315 TSanh 4,7, j 20c58, b 21b. BLAU S. 106 f.

316 MMk 3,4.

317 Folgt aus der Angabe Pesikta 197b, Moses habe 13 Thoras geschrieben und den 12 Stämmen und Levi gegeben, auf daß, wenn draußen im Lande etwas davon „ausgerissen" (עקר) werden würde, dies nach dem Exemplar Levis korrigiert werden könnte.

318 MMeg 2,2 היה כותבה . . . ומגיהה.

319 bKethub 19b s. Raši. BLAU S. 187.

320 בספר מוגה (bKethub 19b opp. שאינו מוגה), bPesach 112a.

321 bBm 20b דכתיבי בתלת ידי ספרי.

322 bBm ib. ספרא אתרמי ליה וכתב.

323 bBm ib. לא משהי איניש קיומיה בידא דספרא.

324 bGitt 84b שתקי שתוקי לבעל.

325 Aboth RN α c. 36 p. 108 לבלר וסופר וטוב שברופאין ודיין לעירו וקוסם וחזן וטבח, s. SCHECHTER z. St.

326 So BLAU S. 186 unter Berufung darauf, daß auch der *libellio* der Römer verachtet war. Dies hängt aber mit der Mißachtung der Gewerbe überhaupt zusammen; s. Bd. II, S. 253.

327 הכשר של טבחים שותפו של עמלק bKidd 82a, j 4 g. E. 66c88; j ib. חנווני in dieser Beziehung = טבח und es heißt von ihm, er betreibe ein räuberisches Handwerk. Konflikt s. bChull 18a.

328 Derekh EZ 10 שכר כותבין. TBikk E. 102 10 כותבי ספרים usw., dasselbe auch Bar bPesach 50b. Pirke RE ed. Friedm. 9 שכר הליבלר jBm 1,4, 7d69.

329 Beim Gottesnamen (שם) Bar bSabb 104b נתכוין. Mehr bei L. Löw 2,21.

330 Bar bSukka 26a. Mehr bei L. Löw 2,25.

331 Bar bPesach 50b; L. Löw 2,26; BLAU S. 94 f.

332 פרוטה Derekh EZ 10. אפשיטי דספרא זייר ליה bBm 16b.

333 bJoma 37b כתב . . . דק, s. BLAU S. 169 A. 3, der noch richtig auf Tosafoth bMenach 30a und RSbM zu bBb 163a verweist.

334 Zusammenstellung der gr. Ausdrücke s. A. MENTZ in Archiv für Stenogr. 54,52. Neuerdings kommt hinzu ὀρθογράφος, der nach Ph. BIRT in Rhein. Mus. für Philologie N. F. 66,147—149 ein Schnellschreiber ist.

335 TSota 8,6, j 21d40, b 35b s. Lwr 2,355 und oben S. 142.

336 F. PERLES, Analekten zur Textkritik des A. T., München 1895, I. Abschnitt „Abbreviaturen im vormasoretischen Bibeltext" S. 11. Die

dort gegebene Literatur ergänzt PERLES in Archiv für Stenogr. 54,41 mit anderweitigem Material.

[337] bGitt 36^a. BLAU in REJ 31,156; in M. Zs. Szemle 12,572.

[338] MMš 4,10, 11. TMš 5,1.

[339] Ib. וכולם שמות אדם הן ed. Lowe (Agg. כולם שמות בני אדם הם).

[340] F. PERLES in Archiv a. a. O., s. jedoch meine und Bachers Arbeiten in der nächstfolgenden A.

[341] Von mir eingehend behandelt in Byz. Zeitschr. 2,512 f. Lwr 2,356, wo auch zahlreiche Belege; s. auch BACHER, Exegetische Terminologie 1,125 f.

[342] Sifre Num 89 p. 24^b. BACHER a. a. O.

[343] Hierfür verweist L. LÖW 2,45 A. 212 richtig auf MONTFAUCON, Palaeogr. Graeca p. 344.

[344] MSabb 12,5 ein Lehrer מחייב, j z. St. מאות אחת אתה למד כמה אותיות. Mišna ms M übrigens כתב אות נוטריקון (ohne אחת). Auf das Abbreviationszeichen folgert richtig L. LÖW 2,46; dies hat PERLES a. a. O. in seiner Forschung nach besonderen Abbreviationszeichen nicht beachtet. Dazu bSabb 115^a.

[345] MSabb 12,3 הכותב . . . משני סימניות, ed. Lowe סמיונות, Mišnajjoth סממניות (darum nach einigen von סם), vgl. j 13$^c_{51}$ סיממנין.

[346] Bar bSabb 115^b, j 12,3, 13$^c_{56}$, bRh 17^b, Gen R 64,8 (wo aber das Wort fehlt), Jalk Num § 729. Lwr 2,387. Die σημεῖα. *notae* haben auch in der Antike zumeist den Sinn von kritischen Noten, s. P-W RE 3,962.

[347] bʿErub 54^b אין תורה ניקנית אלא בסימנין; ib. לישנא דסימנא = ציונים, vgl. Num R 14,4 שימה בפיהם סימנין בפיהם. Lwr 2,387; PERLES a. a. O.

[348] bJoma 38^a, bGitt 60^a.

[349] NEUBAUER in JQR 7,361 f. PERLES a. a. O. KAHLE in ZATW 21,273—317. Einiges auch in den neuen Genizafragmenten, z. B. bei GINZBERG, Geonica 2,326. Auch die christlichen Bibeln weisen zahlreiche Abkürzungen auf, deren Zeichen ein Strich ist, z. B. ϑς̄ = ϑεός (SCHUBART S. 71).

[350] bGitt 60^a (s. A. 348). PERLES in „Archiv" S. 46.

[351] Tanch B. *Thissaʾ* 5 p. 54^a, s. Note dazu. LEVIAS in JE 1,39; PERLES a. a. O. BLAU in M. Zs. Szemle 12,572 vermutet ראשי אותיות של תיבות.

[352] bSabb 55^a Reš Laḳiš ח = אמת; PERLES in „Archiv" S. 47.

[353] jGitt 2,3, 44$^b_{19}$ כתב מסטירין (s. Lwr 2,346 und 610) geheime Epistel, aber der Ausdruck ist auch für Geheimschrift verwendbar.

[354] Für גימטריא = γραμματεία (vgl. SACHS 2,74) tritt besonders BACHER ein: Exeget. Terminologie 1,127; s. auch in Deutsche Literaturztg. 1899 Sp. 1953. L 1,324^b K 2,309^a und KRAUSS Lwr 2,171 geben γεωμετρία, J 239 γραμματεῖον, γραμμάτια.

[355] Pesiḳta R c. 44 p. 181^b לשון גימטריקון, so lies jTaʿan 3,10, 67$^a_{35}$ לישן גימטריין Lwr 2,172. Aber letzterer Ausdruck kann „Sprache der γραμματέων" (von γραμματεύς) bedeuten, und ist aufzufassen wie das Rätselspiel bezüglich der „Rhetoren" jMeg 3,2, 74$^a_{50}$ s. Lwr 2,301 לאיטור. L. LÖW 2,43 akzeptiert לישן גרמטיין und hält es für die Sprache der Elementarlehrer.

[356] Exod R c. 15,25; Lwr 2.184.

[357] Belege und Beispiele bei BACHER a. a. O. Die Termini לחשבון und לתמורת האותיות aus der Barajtha „der 32 Regeln".

[358] jMeg 3,2, 74^{a}_{50} (s. A. 355); mehr in „Antoninus und Rabbi" S. 46.

[359] Vgl. oben S. 145. BIRT, Das antike Buchwesen S. 14 f. BLAU S. 37 f.

[360] Sifre Dt 160 p. 105^{b}.

[361] Aristeas ed. WENDLAND § 177 ἀνείλημα, Josephus Ant. 12,2, 11 § 90 ἐνείλημα (mehr bei BLAU S. 39, wo aber das Zitat nicht ganz genau ist); εἴλημα und εἰλητός findet sich bei Aquila und Symmachos, s. BIRT a. a. O. S. 25. Theodoret: κεφαλίδα καλεῖ τὰ εἰλητὰ βιβλία (bei CREMER, Bibl. Theol. Wb. der neutest. Gräc. Gotha 1888, 5. Aufl. S. 491). DUCANGE, Graec. 1688 f. 101 κεφαλίδες = *volumina.*

[362] Siehe meine Zitate in M. Zs. Szemle 7,340 und in JQR 6,232.

[363] MʿErub 10,3 גוללו אצלו, ib. vorher ונתגלגל הספר מידו, vgl. T 11,4, 153_{20}. MSota 7,6 וגולל את התורה. Bar bMeg 32^{a} oben.

[364] Dt R 4,11 Ausspruch des Palästiners RIsaak (3. Jh.). Vgl. פתח auch TBm 2,21, 374_{27} und Bar bMeg 32^{a} oben. פשט jSabb $16,15^{d}_{30}$ (die Art, wie man am Sabbat eine brennende Rolle löschen kann). הפך s. A. 371.

[365] Bar bBb 14^{a} עמוד; ib. 13^{b}; *scapus* RICH S. 548. Siehe auch A. 367. Die Worte des Plinius 3,81 *numquam plures scapo quam vicenae [plagulae]* scheinen mir in P-W RE 3,2187 schlecht gedeutet zu sein; es ist von dem beschriebenen Papier (*chartae scriptae*) die Rede, von dem auf eine „Säule" nicht mehr als 20 Lagen (יריעות!) gehen.

[366] bḲidd 66^{a} הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית. TBm 2,21, 374_{27} ist כרך noch nicht = Buch (s. A. 380); dies erst im Mittelalter. Immerhin bemerkenswert כרך und כריכה bBb 13^{b}: ein Bund, zwei Bünde. BLAU S. 41 verweist auf das Charakteristische in dem Gebrauche des Verbs כרך in den Fällen, wo es heißt, die Märtyrer seien in ihre Bücher „eingewickelt" worden: jTaʿan $4,69^{a}_{16}$, Thr R 2,2, bGitt 58^{a}, bAz 18^{a}. Vgl. noch וליכרכיה לספר כו' bSota 41^{a}, bJoma 70^{a}. Bei Tefillin bMenach 31^{b} דכריך לה מאחד כלפי שמע.

[367] Bar bBb 14^{a} עמוד אילך ואילך (ib. weiter: so verfertigten die Schreiber Jerusalems ihre Bücher). Ib. 13^{b} בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף. Verhältnis des היקף zur Länge ib. 14^{a}. גליון und היקף MJad 3,4 T 2,11, 683_{6} (גליון s. L 1,331 auch in anderem Sinne; היקף in unserem Sinne fehlt bei L 1,489); vgl. bSabb 116^{a}. In jMeg $1,71^{d}_{27}$ eine etwas schwierige Angabe: ועושין עמוד לספר בסופו לתורה מיכן ומיכן לפיכך גוללין הספר לתחילתו והתורה לאמצעיתה. Ib. ferner אפי' שתי יריעות, ferner ובלבד מקום התפר. Auch in Rom ging man in der Kaiserzeit daran, die Rolle auch am Anfang mit einem Stabe zu versehen (P-W RE 3,956).

[368] Weitläufig dargetan bei BIRT, Die Buchrolle in der Kunst, S. 230; daselbst genaue Angaben über die Zeit des Aufkommens, die Größe und die Anwendung der Bücherstäbe.

[369] BLAU S. 55. Abbildung bei RICH 280 *frons,* vgl. κεφαλίς A. 285. Die Etikette hieß gr. σίλλυβος, lat. *index* oder *titulus*, s. SCHUBART S. 91. H. MUTSCHMANN, Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch, in Hermes 46,93—107.

370 bBb 13b, mehr bei Blau S. 62.

371 דלתות Jerem 36,23 Trg פצים s. L Trg Wb 2,282, L 4,86. Trg Šeni Esth 6,1 ואתגוללו פצימיא מאליהם (vgl. A. 363), ib. הוה מהפך ית פצימי ספרא, wo der Terminus הפך zu bemerken; vgl. den ebenfalls aramäischen Satz הפך הפך בה דכלה בה MAboth 5,22. — דף MJad 4,8, bMenach 3a und sonst häufig, s. L 1,417 (Ableitung von δάπεδον bezw. ἔδαφος — letzteres rührt von Sachs her, Beitr. 2,175 f., vgl. auch S. 200 — ist verfehlt; man kennt heute assyr. *dupum*). RMeir schrieb die Tefillin auf דוכסוסטוס in Kolumnenform (כמין דף) bMenach 31b.

372 jMeg 1,71d oben. Wegen עשה סוף הדף שוה לתחלתו (in Soferim 2,2 fehlt שוה) machen sich die Kommentatoren und auch Blau S. 116 A. 6 unnötige Sorgen; gemeint sind die Margines, גליונות, wie in der Parallelstelle bMenach 30a. Zu ובקלפים j ib. vgl. bBb 14a איני יודע בכמה? בקלף. Ib. 13b בין חומש לחומש usw.

373 jMeg 1,71d11 והופרין בגידין; ib. וכשהוא תופר יהא תופר כתפר הזה fasse ich auf „in der gewöhnlichen Naht"; möglich jedoch bezüglich des, was in Z. 7 betreffs der Tefillin gesagt wurde: הלכה זה שהוא תופר צריך שיהא משייר מלמעלן ומלמטן כדי שלא יקרע (nicht יקרא!). Vgl. bMeg 19b oben: שיור התפר. Ib. 19a Rab: מגלה (= Estherrolle) hat den Charakter eines ספר insofern, als sie mit Flachsfäden nicht genäht werden darf; sie hat aber auch den Charakter eines Briefes, daß sie bereits mit drei Sehnenfäden genug hat. נתפרות בגידן in bezug auf Tefillin הלכה למשה מסיני (vgl. הלכה in j ib.) Bar bSabb 108a, vgl. ib. 28b. Tefillin ausnahmsweise auch mit Flachs (כיתנא) genäht, bMakk 11a. In j ib. ferner ומחי ליה על מוחא heißt etwa: Naht über Naht (אחה Bd. I, S. 157). Ib. ferner die sehr begründete Frage: Wenn es eine Hălākhā ist, wozu den praktischen Grund לא יקרע angeben, und waltet dieser Grund vor, wozu die Hălākhā! גיד s. L 1,323. Mit jenen Flachsfäden den (חוטי פשתן) sind gleicher Art גרדין bMenach 31b; s. Bd. I, S. 152: regellose Troddeln.

374 Siehe vorige A.

375 jMeg 1,71d11 וטולין במטלית ודובקין בדבק; das sind nicht zwei verschiedene Reparaturen (Blau S. 35), sondern Angabe dessen, wie der Fleck aufgesetzt werden soll. Ganz verfehlt ist es von Blau (a. a. O.), in מטלית Lumpen zu sehen; wie soll man auf die mit Lumpen verdeckte Stelle eventuell schreiben können! Dann die Logik: Flachsfäden nicht geduldet, Flachslumpen empfohlen! מטלית ist natürlich, wie beim Schuh, desselben Stoffes, nämlich Leder. Vgl. S. 161. Natürlich wurde auch in Ägypten der schadhafte Papyrus mit Papyrus repariert (Schubart S. 10 f).

376 bMenach 31b (unrichtig Blau S. 148 „bei altem oder starkem Pergament"; das alte war ja das schwächere!).

377 Folgt aus Bar bMenach 32a. בלה auch bMeg 26b unten.

378 bSabb 90a unten מקק דסיפרי (ib. noch andere vier Würmer) s. L 3,228. Parallelen aus der Antike s. bei Blau S. 114.

379 MSabb 9,6 (b 90a) ממקק ספרים וממקק מטפחותיהם, s. L 3,142. Mäuse bSabb 14a unten.

380 MBm 2,10, mehr in T 2,21, 311₂₅ j 8d6 f. b 29b. בכרך אחד T und

j heißt „ununterbrochen“ (vgl. כורכין את שמע MPesach 4,8, L 2,401), so daß die M vom gleichzeitigen Lesen zweier, T und j vom unmittelbar aufeinanderfolgenden Lesen dreier spricht. Sonst vgl. A. 366. Die Thora lag vielleicht eben des Lüftens wegen oft im Fenster (BLAU S. 88).

381 T und j ib. In b ib. noch eine dritte Meinung. Ib. b תפלין ... משכח שביתי geht auf einen dort ausdrücklich genannten gewissen Ort, und so zu beschränken ist auch ספרים לא שביתי ib., s. BLAU S. 88 A. 7.

382 Vgl. auch TʿErub 11,15, 153$_{26}$ המוצא ספר בשדה.

383 BLAU S. 90 f. verweist noch darauf, daß nach jTaʿan 4,69a$_{13}$ Thr R 2,22, bGitt 58a jeder Schüler sein eigenes Buch hatte.

384 Pesiḳta 185b (= bAz 2a), bSukka 41b (BLAU S. 73); bBerakh 23b oben וס"ת בזרועו. bAz 18a. bBḳ 114b ספרי זוטרי ורברבי עתיקי וחדתי. Auch die Evangelien wurden als Amulett am Halse getragen (E. NESTLE, ZNTW 7,96).

385 זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילן לאחרים bKethub 50a, vgl. Num R 14,2.

386 MNedar 5,5, Bar bBb 43a, MMeg 3,1, MSanh 10,5.

387 Meine Nachweise in M. Zs. Szemle 7,339 f. = JQR 6,232 f., vgl. BLAU S. 96.

388 MGitt 4,6 mit dem Ausdruck מפני תקון העולם.

389 TAz 3,7, 463$_{30}$ כתובין כתקנן.

390 T ib. כותב את הספרים l. mit j 41a$_{14}$ מוכר. bGitt 46a.

391 jSanh 3,10, 21d$_{28}$ „REliezer schrieb seinen Erben“ usw. (vorhin davon die Rede, daß die Bücher in Erbe gelassen wurden).

392 MBm 4,9 ספר תורה בהמה ומרגליות, T 3,24, 378$_{6}$ מפני שאין לו דמים, Bar 58b oben לפי שאין קץ לדמיה, j 9d$_{63}$ ס"ת אין קץ לדמיו.

393 bBḳ 115a. נרש s. bei L 3,445; Neub. Géogr. 360.

394 bGitt 35a unten. Mehr bei BLAU S. 193 f.

395 MJad 4,6. Lwr 2,230.

396 Bar bChull 13a unten מין . . . ספריו ספרי קוסמין.

397 כיפרא (ohne näheren Namen) bBerakh 56a; πίναξ hieß im Altertum auch Traumbuch.

398 מגילה bSanh 97a (גינזי פרס l. mit Ms M. גינזי רומי).

399 Megillath Taʿan c. 4.

400 Oben A. 89.

401 הוציא הנמוסין Exod R 15,11 (Lwr 2,360, wo die Parallelstellen, die טומסין = Register haben).

402 Lwr 2,466. „Buch“ folgt daraus, daß bRh 16b ספרים steht, wo doch jRh 1,3, 57a$_{58}$ פנקסיות hat.

403 MʿErub 10,3 אסקופה und בראש הגג, T 11,4, 153$_{20}$ j 26b b 97b; der Ort ist wegen der sich daran knüpfenden Hălākha so gewählt, an und für sich aber las man gewiß auch im Hause selbst. Dach auch Pesiḳta 186b. Für das Lesen in Gruppen hat BIRT, Buchrolle S. 138 f., einen besonderen Abschnitt.

404 יושב T in A. 403; auf der Schwelle läßt sich auch ein Kauern denken. Nur dieses dürfte auch gemeint sein mit ישן MBerakh 1,6 Beth-

Šammai, wo jedoch Beth-Hillel כל אדם קורין כדרכן. Das נטה der Šammaiten erinnert an das Lesen der Römer in Ruhestellung auf dem *lectus*; s. Abbildung bei BIRT, a. a. O. S. 156.

405 MSota 7,8 der König liest sitzend; Agrippa, der stehend las, wurde darob gelobt. Der Hohepriester las stehend ib. 7,7. Um so mehr der Vorlesende in der Synagoge; vgl. Ben-Chananja 1867 Beil. S. 106. Exod R 40,1 עמוד וקרא בתורה. Bei der Estherrolle עומד ויושב MMeg 4,1.

406 MSota 7,7. 8, Bar bSota 41b (Pesikta 185b = bAz 2a). bAz 18a. Vgl. A. 201.

407 So ist am besten zu erklären bMeg 32a RMathna: הלוחות והבימות, womit sich Raši, L 2,481, K 2,108 und BLAU in M. Zs. Szemle 21,285 (vgl. Sul libro S. 43) plagen. Die Bretter liegen naturgemäß auf Emporen (בימה s. SACHS 2,175; Lwr 2,150); jMeg 3,1, 73d62 übrigens בימה Einzahl. Eben die Zusammenstellung mit ἀναλογεῖον in j ib. gibt auch Aufschluß über לוחות (j לווחין). Rudimentär dieselbe Erkl. schon bei David b. Levi Comm. zu Megilla ed. Großberg p. 6a.

408 אנלגין MKel 16,7, TKel bb 6,9, ib. bk 2,3 s. Lwr 2,73. Abbildung aus christlichen Kreisen s. MALLET, Cours d'archéol. réligieuse p. 21. אפיפורין l. אפיפודין MKel 24,7 nach Maim. u. L. Heller = Lesepult, s. Lwr 2,39. Sehr zu beachten Soferim 3,12: Nicht gebe man die Thora so auf den Stuhl (כסא), daß sie hängt und man so darin liest, wie man Dokumente zu lesen pflegt.

409 Folgt aus jBerakh 3,5, 6d48 (נתון עליו besagt allerdings nicht den Zweck des Lesens, aber sonst wäre die Thora wie gewöhnlich in ארון verwahrt).

409a bʿErub 97b Soferim 3,12. Anders jʿErub 10,1, 26b8 s. BLAU S. 114 A. 1.

410 Siehe § 296 (S. 227 f.).

411 דקדק MBerakh 2,3. בדיוקא bKidd 49a.

412 Belege bei L 4,368.

413 In den bibl. Schriften des pers. Zeitalters ist אגרת (aram. אגרא, אגרתא) fast ausschließlich ein königl. oder amtl. Schreiben, s. Kommentare und Wörterbücher, auch E. MEYER, Entstehung d. Judent. S. 22. Trg II Kön 5,5 für ספר s. L Trg Wb 1,10 (aber in Trg Hiob 31,35 offenbar Anklageschrift!). Bei den Rabbinen durchaus ein der Thora und der *Megilla* entgegengesetzter Typus, z. B. bSota 17b כתבה אגרת (auch Num R 9,36). כקורא באיגרת jBerakh 4,3, 8a66. Die Römer unterschieden *litterae privatae* und *publicae* (Gallus 2,458). Gegenüber γράμματα, γραμμάτιον, σύγγραμμα oder (vom Material) δέλτος, δελτίον und dgl. hat ἐπιστολή, *litterae*, *tabulae* usw. die Nebenbedeutung des Förmlichen, s. DZIATZKO in P-W RE 3,835.

414 Raši bSota 17b (s. vorige A.) בלא שרטוט (Bedenken s. in Tosafoth z. St.). אגרת mit der Naht von drei Sehnenfäden bMeg 19a. Vgl. ולא ירבה בדפים מפני שנראה כאגרת bMenach 30a. איגראתא in jKethub 2,3, 26b67 scheinen gerade vom Standpunkt der Genauigkeit angeführt zu sein, denn vorher steht ספר מוגה (s. A. 320). Vgl. den schönen Artikel אגרת in GUTTMANN מפתח התלמוד 1,483 f. *Letter-writing* in JE 8,15.

415 MMk 2,3 nach j 82^{a}_{53} זו שאילת שלום; nach Raši und Bert. צווי השלטון s. L. Heller z. St. Es ist noch nicht gesagt worden, daß der Doppelsinn von רשות am besten durch gr. ἐξουσία erklärlich ist.

416 bBb 41^{b}, bSanh 29^{a}, L. Löw 2,101. משלח כתב jMeg 3,2, 74^{a}_{44}; ib. Z. 47.

417 bChull 95^{b} nach LA des RCh גווילין, in Agg. גמלי, wozu Raši bemerkt: Nicht wörtlich zu nehmen. Vgl. אתא אגרתא ממערבא bSabb 115^{a}, bKethub 99^{b}. 100^{b} und oft.

418 Bar bSabb 19^{a} s. daselbst die Diskussion.

419 bSabb ib. Obzwar mit dem Vorstehenden scheinbar vereinigt, glaube ich doch nicht, daß dem Chasid der sabbatliche Transport Sorge machte (L. Löw 2,100), denn כתב ידו usw. ist für diesen Gedanken zu feierlich, sondern es stiegen ihm Bedenken anderer Art auf, etwa die Furcht vor Profanation der Bibelverse, die sich möglicherweise in seinem Briefe fanden.

420 Theoretisch freilich heißt es MGitt 2,5, daß ein Heide den *get* nicht bringen dürfe, aber in der Praxis war dies kaum zu vermeiden, und schon der Sklave (עבד), der doch ein Heide war, kann nach einigen Lehrern zum Boten des *get* gemacht werden (bGitt 23^{ab}).

421 jChag 1,8,76^{d}_{2}, jMk 3,1,81^{c}_{53}, jNedar 10 E. 42^{b}_{21}. Vgl. ἐπιστολαὶ συστατικαί II Cor 3,1; WINER Bibl. Rwb. 1,197 A. 5.

422 jNedar 7,40^{a}_{35}, jSanh 1,19^{a}_{7} ג' איגרן, in bBerakh 63^{a} nur שגרו אחריו (s. שגר L 4,509). תלת איגרן auch jSota 9,11,24^{a}_{78}.

423 Vgl. für die Unterschrift כתב היכר יד שלו TBk 7,4 (oben A. 212).

424 Gen R 75,5 Jalkut I § 130 aramäisch; hebräisch in Tanch *Wajišlach* 3 und Tanch B. ib. 5. In Wirklichkeit dürfte der Brief gr. geschrieben worden sein; s. mein „Antoninus und Rabbi“ S. 44f. Der Eingang eines Briefes von einem Untertan an den König lautete zu Aššurbanipals Zeit: „Dem König meinem Herrn dein Knecht (deine Magd) N“, darauf folgte der Gruß: „Heil dem König, meinem Herrn“ usw., s. BEZOLD, Ninive u. Babylon, Bielefeld u. Lpz. 1903, S. 71f.

425 Jelamdenu ʾOr Zaruʿa I Alphabet 20, s. das vorhin genannte Werk „Antoninus u. Rabbi“ S. 50 A. 1.

426 Stellen und Bedeutungen s. Lwr 2,441. 497.

427 Pirke RE c. 50.

428 Gen R 91,4; s. Kommentare, wonach die Zettel zur Kontrolle des Zolles dienten. Nach Kohel R zu 9,15 mußte auch der Name der Großmutter angegeben sein. Ein Beamter notiert am Tor einer Festung alle Ein- und Ausgehenden, um sie der Behörde anzuzeigen, ERMANN, Ägypten S. 708.

429 מקבלי פטקין MSabb 10,4 s. Kommentare.

430 bKidd 73^{b}, L 4,160.

431 Folgt aus jBikkur 3,3, 65^{d}_{25} הוה בפיתקא.

432 bHoraj 13^{b} הוו כהבין קושייתא בפ(ס)[ת]קא.

433 Num R 23,1 כתבים רעים באו לנו מן המלכות, in Tanch מסעי 1 באו אלינו, richtiger wäre bh. בא על. Zur politischen Seite der Sache s. mein „Antoninus und Rabbi“ S. 123.

[434] Esth R Einl. Punkt 11, s. L 2,435, Lewy-Festschr. deutsch. Teil S. 95. Dasselbe, aber ohne Motiv des Küssens, und anstatt כתבים mit dem Lehnwort פרוזדיגמא, in Pesikta p. 77a und Parallelstellen, s. Lwr 2,483 unter פרוזדגמא oder פרוסטגמא. Auch Lev R 27,6.

[435] Pesikta p. 102a, vgl. ib. 105a Ben-ʿAzzaj: nicht wie ein πρόσταγμα, das 2—3 Tage alt ist, sondern das von heute datiert. Vgl. גזירה חדשה bAz 35a in halakhischer Beziehung.

[436] Folgt aus ג' פרוזדיגמאות Lev R 17,6 jŠebiʿith 6,36c54.

[437] Dt R 5,14 פורש דאטגמא l. 'פרוסט, vgl. Pesikta R c. 33 p. 151b פרוסטומא שלו פרושה, Jalkut Jes § 336 פרוזדוגמא.

[438] bSabb 145b; gleich darauf politische Verfolgungen in Sepphoris und Tiberias. Einmal שטר גזירות (Kohel R zu 9,14). Vgl. ספר גזירתא Meg Taʿan c. 4 (oben S. 180).

[439] Beispiele und Belege bei L 1,320 und in jedem rabbinischen Wörterbuch.

[440] גזירה עבידא דבטלא bKethub 3b.

[441] jTaʿan 2,1, 65b8 ג' דברים מבטלין כו' (Parallelstellen s. am Margo).

[442] Vgl. bRh 17b כבר נגזרה גזירה.

[443] Folgt aus Esth R c. 1,1 קינסין הנעתקין (von קנס = κῆνσος = *census* s. Lwr 2,554), vgl. Komm. z. St. In L 3,713 fehlt diese Bedeutung von עתק, die später so gewöhnlich ist. אנטיגרפא Gen R 67,6 s. Lwr 2,68.

[444] Z. B. Gen R 28,1. Mehr in Lwr 2,33 f.

[445] Einzige Stelle Exod R 15,25; Lwr 2,184. איפומניטא Lwr 2,39.

[446] MSabb 10,4 (A. 429).

[447] Trg Prov 24,34; Lwr 2,255.

[448] בלדר oft, s. Lwr 2,155.

[449] Gen R 10,7, Kohel R zu 5,8 und Parallelstellen.

[450] bBm 83b (vgl. oben A. 32). nach der richtigen Erklärung von L. Löw 2,99.

[451] Vgl. z. B. Lev R 6 Anf. הוציא כרוז במדינה (mehr bei K 4,319).

[452] Esth R Einl. Punkt 1 שהכתבים פורחין.

[453] Bar bPesach 87b unten לוחות שברו ואותיות פורחות; in jTaʿan 4,7, 68c20 הלוחות היו מבקשין לפרוח, ib. andere Meinung הכתב עצמו פרח; ʾAboth RN α c. 41 כתב שמים חזר למקומו.

[454] BEZOLD, Ninive und Babylon S. 72. Über den ausgebildeten Kanzleistil in Babylonien s. auch SCHORR, Babyl. Rechtsurkunden, Wien 1907, 1,2. Den Einfluß des altbabylonischen Rechts auf das altgriechische Recht konstatiert SCHORR, 1,106; vgl. Bd. 2,99. Vgl. auch den Artikel *deed* in JE 4,499. Neuestens erklärt J. BARTH Formen wie אנתו, אמהו aus der Einwirkung der babyl. Kontrakte (Sprachwissensch. Untersuchungen zum Semitischen, II. Teil, S. 25, Jahresbericht des Rabbinerseminars, Berlin 1911).

[455] Juda b. Barzillaj Sefer ha-šĕṭārōth (Dokumentenbuch ed. S. J. Halberstam, Berlin 1898, Vorwort S. 1).

[456] Nachweise bei L. LÖW 2,82 Anmerkungen (גט שחרור erwähnt hier L. LÖW nicht). Vgl. auch גט חוב L 1,322. Der *Get* heißt auch (weil ara-

mäisch, s. A. 459) ספר הירוכין MGitt 9,3, wo auch ein Teil des aram. Wortlautes. Ib. ferner גט שחרור, גט פטורין, אגרת שבוקין. Etymologisch stellt J. Halévy ZDMG 32,397 גִּטָּא mit assyr. כיתו zusammen; der Bedeutung nach: Vertrag im allgemeinen. שטרא = Kaufbrief Trg Jerem 32,10—12.

457 Lwr 2,297 כרטים und 567 קרטים.

458 Siehe V A. 355 (Bd. II, S. 464). ספר כתובה M'Eduj 1,12. שטר = כתבא bBm 19b oft.

459 Die dort ausgewiesenen Worte עוסקא ורומא (so in TBm 3,1, 401 30) stammen nämlich aus dem Wortlaut des Vertrages. Zu all den berührten Fällen werden die Zitate aus den Urkunden auch in hebräischen Texten durchaus aramäisch gegeben; vgl. A. 456. In bBm 19b oben שכיב מרע teilt Raši die aram. Formel mit: כדקציר ורמי בערסיה (קציר der Kranke, L 4,365).

460 TBb 11,8, 413 28. Vgl. קיום auch MBb 10,9 und oft. Ib. 10,10 יחליף, demnach חלף der Terminus für das Ausstellen eines neuen, veränderten Exemplars.

461 TGitt 9,11, 334 14, TBb 11,11, 414 10; vgl. MGitt 9,6, b 87b, wo der Ausdruck גונדלית (fehlt in Lwr), wahrscheinlich κονδύλιον (oder κονδίλιον), s. Montfaucon, Palaeogr. Gr. p. 347; Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, Lpz. 1871, S. 156.

462 Zwei Formulare bei J. ben Barzillaj S. 53, der übrigens den aram. Ausdruck שטר יופאחא hat. Mehr bei L. Löw 2,82f. In den gr. Papyrusurkunden der Hamburger Stadtbibliothek Bd. I Heft 1, Lpz. 1911, gibt es (No. 2) einen von drei Juden zu Babylon im Heliopolit. Gau ausgestellten Schuldschein; s. Lit. Zblt. 1911 Sp. 597.

463 L. Löw 2,84 „Brecher, weil die Schuld dadurch gebrochen wurde". Ein Bauernvolk denkt nicht so abstrakt. Siehe vielmehr S. N. Strassmaier, Die altbabyl. Verträge aus Varka, Berlin 1882, S. 316 (ZATW 30,141), wonach die auf Ton geschriebenen, mit Siegeln versehenen Urkunden, nachdem sie gebrannt worden, noch mit einer Tonschicht umhüllt wurden, die erst gebrochen werden mußte, um zur Urkunde zu gelangen.

464 Gen G 85,2.

465 Reiche Belege bei L 4,128 f., s. auch פירעון, פורענות ib. S. 130.

466 Z. B. bBm 16b. Mehr bei L. Löw 2,84 f., wo aber das wichtigste, die Assistenz der Behörde, fehlt.

467 אודיתא bSanh 29b, bBb 40a.

468 Hiob 11,14; b Kethub 19a.

469 TBb 2,3, 399 25 (jKethub 2,3, 26b unten tautologisch beides: שטר אמנה und שטר פיסטים, b 19b), s. Lwr 2,449. So kommt für שטר חוב gr. אנקלסיא vor = *ἐγκλησία Lwr 2,76. Siehe auch No. 3. 7. 8.

470 MBb 10,8. כתב ידו auch MGitt 9,4 und sonst; s. oben S. 182 und A. 30.

471 אפותיקי Lwr 2,102. שטרי דייתיקי ואפ' TSabb 8,12, 120 17. Exod R 31,6 כתוב לי אפ' על שדך.

472 TSabb 8,12 (wie in A. 471), bBb 168b, 169a.

473 Belege in Lwr 2,21.

474 jḲidd 1,5, 60^{c}_{19} f. L. Löw 2,90.

475 jḲidd ib. b 26^{a}, bBm 78^{a}. L. Löw 2,91.

476 jḲidd ib. bBb 152^{a}, bKethub 55^{b}. L 4,453 unter ריכשא

476a bBb 75^{b}, 76^{a} (jKethub 11,1, 34^{b}_{19} אותיות des שכיב מרע; vgl. A. 482). גט erworben durch משיכה bGitt 48^{b}, bBm 7^{a}.

477 MBb 10,4, b 168^{a}. L. Löw 2,92 f. definiert שטר אריסות und שטר קבלנות nicht ganz richtig.

478 bBb 168^{a}, bBm 104^{b}.

479 bBm 39^{b}, bBb 29^{b} כתוב עיטרא (ms M und ältere Agg. haben כתיב איטרא, s. L 3,637). RN sieht in עטרא Urkunde im allgemeinen; s. dagegen L. Löw 2,94. An Assyrisch ist zu denken wegen עטיר in der Bd. II, S. 88 mitgeteilten Urkunde.

480 bKethub 95^{a}. bBekhor 47^{b}, 49^{a}. bBb 127^{a} und sonst. L 1,496. L. Löw 2,94.

481 דיאתיקי und דיאתימון s. Lwr 2,197 (s. auch A. 471). L. Löw 2,95 f. Kurzes Formular (oder Etymologie?) hebr. TBb 8,10, 409_{24}, aram. bBm 19^{a}, bBb 135^{b}.

482 Vgl. MBb 9,6 מתנתו קיימת. TBb 8,9 (s. A. 481) בריא שכתב דייתיקי opp. שכיב מרע שכתב נכסיו במתנה.

483 TBb 8,10 (s. A. 482). bBb 135^{b}.

484 Aggadath Bĕrēšith c. 14,1. Modalitäten der Enterbung MBb 8,7 f. b 133^{b} f. j 16^{b}_{53}.

485 Der Ausdruck כל מעשה בית דין mehrmals in MBm 1,8 und b z. St. גזרות בית דין MMḳ 3,3; גזרי דינין TBm 1,9, 372_{4} (so lies auch TBb 11,7, 413_{27}). Vgl. S. 184.

486 MMḳ 3,3 j z. St. 82^{a}_{52} קומפרומיסין s. Lwr 2,510. MBm 1,8 (in b z. St. 20^{a} unverstanden).

487 MMḳ 3,3, MBm 1,8; s. L. Heller zu MKethub 11,5. שום s. auch Bd. II, S. 373.

488 MKethub 11,5; jMeg 4,4, 75^{b}_{22}, jSanh $1,19^{b}_{7}$. Liebhaberpreis bei Büchern oben S. 180.

489 jḲidd 1,2, 59^{a}_{68}. bKethub 64^{a}.

490 bḲidd 70^{b}. Zur Erkl. von טסקא s. L 2,170, K 4,50, L. Löw 2,98 nebst Anmerkung. Jedenfalls nach Babylonien gehörig; vgl. דיסקא Respp. der Geonim ed. Harkavy No. 368 und weiter unten A. 541.

491 bBm 16^{b}, L 2,57. Vgl. אנן מחלטין ניכסייא usw. jKethub 9,10, 33^{b}_{64}.

492 bBḳ 112^{b}. bBm 16^{b}, 35^{b}. In bBḳ 70^{a} אורכתא l. mit RN אדרכתא (L 1,33).

493 bKethub 93^{a}, 95^{b}; bBb 169^{a}; L 2,157; s. auch L 2,195 טרף.

494 bBm 7^{b} (s. Raši 7^{a}), 16^{b}, 17^{a}. L 1,481 sieht nicht, daß הנפק passive Form eines transitiven Stammes ist.

495 Vollständig קיום בית דין TBb 11,9, 413_{30} (vgl. עיצומים jBb 10,5, 17^{c}_{56} und s. L 3,680). עידי קיום bBm 21^{a}. Ib. 20^{b} כמפון שיש עליו עדים יתקיים בחותמיו. jGitt 9,8, 50^{c}_{33} מקויים, Z. 38 לקיימו, Z. 39 אישר. Ib. אשרת הדיינין. Vgl. bBb $163^{a\,b}$ אשרתא (RN אשרא), L 1,181.

[496] jʿErub 3,1, 21b20 סדר סימפון; L 3,512, Lwr 2,389. RCh zu bBm 20b definiert סמפון als שובר Quittung oder תנאים Vereinbarungen; Raši zur Mischna nur ersteres. Ein Formular des ס' s. TBm 1,13, 372 15.

[497] j ib. und an der Parallelstelle jḲidd 3,3, 64a 11 (fehlt jGitt 7,6, 49a 21). Bei dem „Symphon" handelt es sich augenscheinlich um besondere ungewöhnliche Abmachungen.

[498] jBb 10,1, 17c 36 (= MBb 10,3 מלמעלה und מלמטה). Vgl. bBb 164a. Doppelt geschriebene Papyri gibt es viele; in ZATW 30,141, wo dieser Umstand besprochen wird, hat man versäumt, auf die rabbinische Nachricht hinzuweisen.

[499] MBm 1,8, b 20b, 21a (L a. a. O.).

[500] In Fällen wie סימפון בעבדים ליכא bKethub 58b, bḲidd 11a (ähnlich schon in Lwr 2,389). Der Satz besagt: „Sklavenkauf unterliegt dem Widerruf nicht, falls ein Schaden gefunden wurde", wohl aus demselben Grunde, der bei אגרת בקרת (No. 8 c) angegeben wurde.

[501] פרוזבול sprachlich s. Lwr 2,482, sachlich s. L. Löw 2,88 f.

[502] Der Mann verpflichtet sich zur Speisung von Frau und minorennen Kindern (vgl. Bd. II, S. 18); Raši zu MBm 1,8 (b 20a) allerdings nur: die Tochter der Frau (Stieftochter) ernähren.

[503] MMk 3,3 (שטרי חוב ib. 4). שטרי בירורין auch MBb 10,7. Vieles MBm 1,7. 8 TBm 1,5 (wo u. a. noch שחרורי עבדים, vgl. TBm 1,7 גט שחרור, ib. 1,8 pl. מתנות, TBm 1,9. 13 סמפון, ib. 1,8 allgemein שטרי מקח וממכר, ib. שטרי אריסות, MBb 10,7 auch ש' קבלנות, ib. שטרי ארוסין ונשואין (der כתובה nicht zu vergessen), T ib. שטר קבלות בהמה.

[504] Dt R 3,17 למלך שנשא אשה והביא הנייר והלבלר משלו (im Komm. ʾOth ʾEmeth wird לבלר gestrichen, mit Unrecht), Zeugen werden anderswo genannt; vgl. MGitt 7,2; MBb 10,7 והחתן נותן את השכר. Ib. vorher dasselbe von בעל, לוה und לוקח. TBm 6,17, 385 1 f. wie auch bBm 71a besonders anschaulich, wie die מלוי ברבית ihre verwerflichen Dokumente herstellen lassen.

[505] Folgt aus dem Verlauf der Stelle in Dt R 3,17. Vgl. oben S. 159. Kaufbrief s. MBb 10,4 (s. vorige A.).

[506] טופס שטרות jBb 10,1, 17c 47. טופסי גיטין MGitt 3,2, j 44a 36 בטופסין. Verwandt ist טופס ברכות und dgl. s. Lwr 2,258. תקנה MGitt 3,2; vgl. ib. 1 lautes Lesen der Schreiber (vgl. S. 181).

[507] MGitt 3,2; bei einem *get* verlangt ein Lehrer לשמה ib.

[508] תורף = Tropos L. Löw 2,82 kann nicht ernst genommen werden. Vielmehr wie תורף, תורפה = ערוה bei L 4,674 = das Blanke (aber ספר הגלוי Jerem 32,14, das L vergleicht, hat einen anderen Sinn). תורף opp. טופוס bBm 7b f. jGitt 5,6, 47b 19 לא הספיק לכתוב תרפו.

[509] גופו של גט MGitt 9,3. גופו של שטר TBb 11,2, 413 5 (was folgt, bezweckt Genauigkeit des Datums und der Geldsumme); ib. ידו על התחתונה (opp. wäre ידו על העליונה, wie oft). Verwandt mit diesem גוף sind Redewendungen wie גופה של תורה, גופה של שמע, גופי הלכות usw bei L 1,314; dieses גוף figuriert offenbar stark im Schriftwesen der Zeit.

[510] Beides in MGitt 8,5; vgl. oben S. 168.

511 MGitt 8,5, wo מלכות מדי und מלכות יון Beispiele für veraltete Ären. bGitt 80a מלכות שאינה הוגנת (Erkl. מלכות פרס ist Zensuränderung, lies רומי, wie ib. דמליכא „welches jetzt regiert" dartut; vgl. L 1,451). Ohne bestimmtes Jahr wird zum Schaden des Schuldners כל אותה מלכות angenommen, TBb 11,2 (s. A. 509).

512 bGitt 9b f., L 3,178. Ein anderes מסירה oben S. 189. Die Zeugen heißen auch חתומייא jGitt 9,8, 50c35. Vgl. שני כתי עידים MGitt 6,2.

513 MGitt 1,1 בפני נכתב ובפני נחתם. Zu מדינת הים s. meine Ausführungen in REJ 56,27 f. Jetzt kennen wir die Ansicht eines Gaon, der den Ausdruck von Syrien versteht, GINZBERG, Geonica 2,173 f.

514 bGitt 66b התם סופר. — Bezüglich der Unterschrift der Jerusalemer s. oben S. 55.

515 Folgt aus MGitt 6,7 (b 66b), vgl. T in A. 461.

516 bKethub 18b, L 2,127. תקון העולם MGitt 9,4. Vgl. A. 388.

517 bKethub 21a b aram. אסהד אחתימות ידיה, L 2,129.

518 bBb 163a b, L. Löw 2,83. למטה TBm 1,13, 372$_{16}$. Vgl. מלרע S. 190.

519 MBb 9,8 (b 175b).

520 bSota 27b ערבא וערבא דערבא. Sprichwort ערבך ערבא צריך bSukka 26a. Schön ausgeführt in Cant R zu 1,3 ערבך צריך ערב.

521 WINER unter *Siegel* und *Brief*. L 2,129 חותם. Das Wort דיוקני bBk 104b wurde Lwr 2,202 für Siegel erklärt, s. jedoch I. Löw ib. חותמות im Mittelalter s. SACHS, Beitr. 2,180. חתם zunächst = das Siegel aufdrücken, sodann = unterfertigen, von BEZOLD fürs Assyrische statuiert, noch mehr bei den Rabbinen, s. BLAU, Sul libro p. 35. Nach Plin. h. n. 33,6 schreiben die Orientalen und die Ägypter ihre Briefe, ohne Siegelringe darauf zu drücken. Diese Angabe dürfte kaum richtig sein („unbedingt falsch" meint ERMAN in Archiv für Papyrusforsch., Lpz. 1901, 1,68). Vgl. VIGOUROUX, Dictionnaire de la Bible, Paris 1903, unter *gravure*.

522 MŠekal 5,3 f. vgl. T 2,16, 177$_{10}$ ארבעה חותמות. M 5,1 על החותמות. Nach L. Löw 1,57 waren das „Marken", s. auch WINER 2,458.

523 MSabb 8,5, MKel 9,6. Vgl. Bd. II, S. 283 und L. Löw 1,56. MSabb ib. (b 80b) חותם האיגרות opp. חותם המרצופין. Briefe (אגרות) aus den Seeländern mit 1—2 מאה Siegeln (חותמות) MꜣOhal 17,5.

524 כאגרתא דלא מקריא bBerakh 55a, 55b. Vgl. הספר החתום Jes 29,11. BLAU S. 37 faßt תורה חתומה נתנה bGitt 60a als versiegelte Thora auf, was schon durch den Gegensatz מגלה מגלה נתנה ausgeschlossen ist, und heißt חותם בברוך nicht einfach „beschließen"? Also „abgeschlossen", Raši גמורה ומסויימה ושלימה. Demnach Cant R zu 1,11 (f. 22b Wilna) מלה החתומה ומלה מסיימה ein Wort schon gibt den Schluß, ein Wort schon gibt das Ende (anders BLAU S. 129 A. 2). Dt R 3,12 החתומה באש scheint allerdings „versiegelt" zu bedeuten (BLAU S. 156 A. 4).

525 Bar bSabb 108a ונכרכות בשערן, Raši richtig האיגרות. „Haar" wörtlich zu nehmen (nicht Faden, BLAU S. 35 A. 1), denn s. KARABACEK, Neue Quellen zur Gesch. d. Papiers S. 6 und 8; Derselbe, Der Papyrusfund von El-Faiyûm, Wien 1882, S. 7 erwähnt Umwickelung mit Bastband. וכורכין בשיער jMeg 1,71d$_{10}$ ist insofern richtiger, als שיער ohne Beziehung zur Rolle steht.

526 MBm 1,8 תכריך של שטרות. b 20b כל חד וחד בראשה דחבריה. Vgl. Tanchum Jeruš. bei Bacher S. 67 A. 2.

527 MBm 1,8, b 20b. Tanchum Jeruš. bei Bacher S. 66.

528 M und b ib. חוט או משיחה TBm 1,14, 372 17. Beim Befördern (z. B. eines *Get*) in einen anderen Ort pflegte man die Dokumente an den Beutel, an die Brieftasche oder an den Ring anzubinden (קשר), Bar bJebam 120a, bBm 27b. סימני החוט bBm 28a.

529 Folgt aus Dt R 3,12 מלופפת באש (vgl. A. 524) von der Urthora; s. L 2,519 לפף. Parallelstellen s. bei BACHER, Ag. d. pal. Am. 1,368 A. 3. 4.

530 TAz 3,8, 463 34 צבתים Var. כריכות, ib. צבת.

531 Sifra zu Lev 24,17 p. 104d Weiss טימסמירות l. mit RAbD טימוס ניירות, TBk 9,31, 366 8 טומוס של שטרות; s. dazu Lwr 2,263 und oben S. 70, ferner BLAU S. 21 A. 2. Ähnlich טומוס von ברכות TSabb 13,4, b 115b (j 16,15c 37 תכריך).

532 Letzteres bei KARABACEK, Papyrusfund (s. A. 525) S. 6. Nach BIRT, Buchrolle in der Kunst S. 21 heißt τόμος, wie χάρτης, nur Rolle; s. jedoch SCHUBART S. 24 und 68.

533 MBb 10,1, b 160a b, j 10,1, 17c T 11,1, 413 1; גט קרח MGitt 8,9. 10, TGitt 8(6),9, 333 10 b 81b. L 4,399. L. FISCHER in ZATW 30,136—142 vergleicht diese Angaben mit ägypt. Papyrusurkunden und sucht von hieraus zum Verständnis von Jerem 32,11—14 vorzudringen. Dagegen muß es als verfehlt bezeichnet werden, wenn גט מקושר mit קשר מוכסים (oben A. 111) in Verbindung gebracht und als „versiegelt" erklärt wird (REJ 34,201 A. 4).

534 מטפחות MSabb 9,6, MMeg 3,1, MKil 9,3, MKelim 24,14; mit זוג TKel bm 1,13, 579 21; משיחות und רצועות ib. 9,5, 588 12 TJad 2,12, 683 8 (möglicherweise Schutzbänder an sich, losgelöst von מטפחות). Bänder jedenfalls sicher, während die antiken Stellen in Gallus 2,439 f. (s. jedoch ib. 460) zweifelhaft sind; s. auch OVERBECK, Pompeji[4] 489.

535 מצויירות MKelim 28,4.

536 שיראין נאין bSabb 133b, bSota 2b unten (mehr bei BLAU S. 180 f. Derselbe Sul libro S. 71).

537 bMeg 26b.

537a jBerakh 3,5, 6d 43.

538 MBm 1,8 חפיסה (s. L 2,94) b 20b חמת קטנה; dasselbe in TBm 1,14, wo korr. חפיסה. BLAU S. 65 A. 1 kennt nur diese korr. LA und kennt darum die Bedeutung des Wortes nicht. Nach bBm 28a weiß die Frau, daß der Mann alle seine Effekten in die חפיסה zu geben pflege. MGitt 3,3 Agg. בחפיסה אובדת, ed. Lowe und ms Kfm חפיסא. Ib. גלוסקום s. A. 548. Abbildungen bei BIRT, Die Buchrolle in der Kunst S. 15.

539 Folgt aus חמת צרורה bildlich bNidda 31a, Lev R 14,3, Midr Tĕhillim 103,6, vgl. bBerakh 61a.

540 MKel 28,5. TKel bb 6,9, 596 33.

540a jBerakh 3,5, 6d 42. מפה auch jʿErub 10,26b 4. Vgl. בגד bʿErub 97b unten.

541 MBm 1,8, b 20b (Raši zu טליקא gebraucht das Wort טסקא, wohl in Ansehung von טסקא דהזמנותא oben A. 490; doch kann Raši auch slav. *taska*

magy. *táska* meinen; it. *tasca* = Tasche s. KLUGE Et. Wb.). מליקא ist nicht = ϑύλακος (L 2,162), sondern irgendein syr. oder pers. Wort. דלוסקום Lwr 2,213. Auch TŠebuʿoth 5,11, 452₁₆ ib. 12 Z. 19.

542 קב רשו bSanh 29b (vielleicht witzig).

543 jBerakh 3,5, 6d₄₇, Lwr 2,209.

544 bMeg 26b זבילי דחומשי. L 1,510, BLAU S. 174 A. 6.

545 MSabb 16,2, TJad 2,12, 683₈, TKel bb 6,9, 596₃₃. Vgl. *bibliotheca* = ארון hier und da bei Hieronymus, s. M. Zs. Szemle 7,340, JQR 6,232. Isidor. *Origines* 6,3.

546 TJad 2,12 (s. A. 545), jBerakh 6d₃₆ (s. A. 543) תיבה שהיא מלאה ספרים.

547 bMeg 26b (allerdings bei *Tefillin*, doch auch für Bücher denkbar). נרתיק Lwr 2,367.

548 bMeg 26b. קמטרא Lwr 2,550.

549 Für ארון sagte man auch אטימסיאה = ἑτοιμασία s. Lwr 2,29. Gr. κιβωτός (Stellen bei SCHÜRER 2³ 449) entspricht hebr. תיבה. Lat. *armarium* s. den Hinweis oben A. 387 und SCHÜRER 3³ 205.

550 Die Sexta des Origenes wurde bei Jericho gefunden ἐν τινι πιϑῷ s. Revue Sémitique 10,174; ZATW 26,168; HOBERG, Moses und der Pentateuch S. 2. Anderes bei BLAU S. 65 A. 2. כלי חרס bMeg 26b unten. Die Bannschrift wurde in den Krug (כדא) getan, bMḳ 17ab. Im Jahre 1906 hat man in Elephantine zwei mit gr. Urkunden gefüllte Krüge gefunden.

551 מוהרקי (s. Fl. zu L 3,41) und אבורגני bʿErub 62a; ספטא l. כפסא bBm 73b. — Mittelalterlich ist קרטופלוש = χαρτόφυλαξ (Seder ha-Doroth ed. Warschau 1,93a), SACHS 1,77.

552 מקק מטפחות MSabb 9,6. האי פריסא דבלה bMeg 26b.

553 bSanh 100a oben הוו קא מתקני מטפחות ספרי דבי ר׳ יהודה, ib. כי מטו מגלת אסתר. Restliche Verwendung des פריסא bMeg 26b.

554 Lwr 2,418 ערכי. Dort auch MʾAboth 1,8 כעורכי הדיינין l. כערכי s. TAYLOR, Sayings p. 32 (2. Aufl. Appendix p. 137) und ʾAboth RN α c. 10; nach Nachmani zu Dt 21,16 = ארכי, anders Raši bKethub 52b. 86a. Sinn: wie die öffentlichen (römischen) Richter. Vgl. Gen R 50,3 ארכי הדיינים. BACHER in DLZ 1899 Sp. 1953 hält dem gegenüber, daß ערך gut hebr. sei, indem er auf ערך משפט Hiob 13,18; 23,4 verweist. Das Richtige wird übrigens bei diesem Worte ערכיין = ἀρχεῖον sein (so steht TBb 8,9, 409₉, ib. jedoch vorher auch ערכאין und ערכיים, zuletzt sogar in ערכאות korrumpiert).

555 MKidd 4,5; siehe dazu mein „Antoninus und Rabbi" S. 117. CIL VI, 8579 *tabularii* in Judaea; desgleichen XII, 4254 in Syria Palaestinae, s. O. HIRSCHFELD, Verwaltungsbeamte, 2. Aufl. S. 60 A. 3.

556 ערכאות שבסוריא zweim. in bSanh 23a; metonymisch hier vielleicht = Tribunale von Syrien; vgl. ערכאה Trg I Chr 2,17 = Obrigkeit (Lwr 2,419). DAREMBERG-SAGLIO, Dict. des Antiquitées 1,372: *archeion* zunächst Gebäude, dann Körperschaft.

557 Alle aufgeführt von BÜCHLER, Der gal. ʿAm ha-ʾAreṣ S. 244 A. 3. Am Sabbat darf vom Heiden ein Haus gekauft werden: der Jude zeigt ihm einen Beutel mit Geld, der Heide unterschreibt (חתם) und gibt das Dokument in die Archive, jMḳ 2,4, 81b₄₃.

558 TBm 6,17 (b 71a, j 5,13, 10d5 ohne ערכאים).

559 TAz 1,8, b 13a. TBb 8,2 כתב והעלה להם בערכאים זכה להם הערכיים.

560 Sifre Num 117 p. 37a ולא כתב ולא חתם ולא העלה לו בערכים.

561 TBb 8,2 (vgl. A. 559) המוציא . . . עבדים . . . זכה להן הערכיין. S. auch nächste A.

562 MGitt 1,5 „Alle Dokumente (שטרות), die in die Archive der Heiden gebracht werden, sind gültig, auch wenn die Unterschreiber Heiden sind, ausgenommen Ehescheidungs- und Sklavenbefreiungsbriefe". Nach einem andern Lehrer auch diese, und sie seien nur ausgeschlossen, wenn sie von Laien verfertigt wurden. Vgl. T 1,4, Bar b 11a.

563 TAz 6,2; Bar bGitt 44a עבד שהפיל עצמו לגייסות usw.

564 Vgl. כל השטרות MGitt 1,5 (A. 562).

565 MGitt 6,2 בפנינו קבל וקרע, b 64a בשעת הגזירה שנו.

566 bBm 18a.

567 בעינא לאינסובי bBm 18a.

568 bBm 18a.

569 bKethub 69a oben קרעיה ר׳ נחמן לשטרא.

570 jŠekal 2,7, 47a24 שקרעו ס״ת בחמתן, bJebam 96b. Zerreißen von Staatsschriften oben S. 184.

571 Bar bBb 132a תקרע מתנתה; ib. תקרע כתובתה.

572 jMeg 3,1, 74a7 אוקיד אורייתא דצנבראי.

573 Bar bSabb 116a, T 13,5, 1292 (BLAU S. 92 A. 5). bGitt 45b.

574 Vgl. L 1,346.

575 Ḳohelet, Mišle bSabb 30b. Ezech. ib. 13b. Targum zu Hiob ib. 115a.

576 Bar bSabb 116a.

577 bGitt 45b.

578 Bar bPesach 56a, jSanh 1,1, 18d55.

579 bJoma 52b. Vgl. II Makk 2,19 Verbergung des Altarfeuers.

580 bMeg 26b.

581 MSabb 9,6. Vgl. BLAU S. 191.

582 L 4,452 hat außerdem אירכם nur von Schlüsseln, bJebam 113b.

583 Juda b. Barzillai a. a. O. S. 32 f. Vgl. חלף oben A. 460.

XII. Schule.

1 Jüngst hat A. KLOSTERMANN (Schulwesen im alten Israel, Lpz. 1908) in einer kleinen aber gehaltvollen Schrift aus einer Anzahl von Stellen in Jesaia, den Sprüchen Salomos und der Psalmen den Nachweis zu erbringen gesucht, daß es schon in biblischer Zeit ein Schulwesen gab, das Schreib- und Leseunterricht kannte.

2 Namentlich in der zum täglichen Šemaʿ gehörigen Stelle Deut 6,7 ושננתם לבניך. Eine anonyme, also alte, Sifre-Stelle (34 p. 74a) bemerkt dazu: „Kinder" das sind „Schüler", und so wie die Schüler (תלמידים) Kinder heißen, so heißt der Lehrer (רב) Vater. Vgl. bSanh 19b.

[3] Folgt aus bBb 21a מי שיש לו אב מלמדו תורה. Abaj lehrt seinen Sohn bJoma 27a. Esth R c. 2,3 (f. 5a). Pesikta 163b אבא מקרא אותי את הפסוק הזה. bBerakh 21b כל המלמד לבנו תורה. bJoma 86a. Pflicht des Vaters den Sohn Thora zu lehren: Bar bḲidd 29a, j 1,7, 61a18, T 1,11, 3366, Tanch *Sĕlach* 14, Jalḳut Num § 745, Ḳohel R 9,10. Ein Mann, zu dem die Weisen gehen על עסק מגבת חכמים (vgl. S. 69), unterrichtet gerade seinen Sohn (Esth R c. 2,3).

[4] Siehe Bd. II, S. 21 nebst der zugehörigen A. 204. RJosua bLevi führt seinen kleinen Enkel zur Synagoge, d. i. zur Schule, bḲidd 30a. Derselbe geht mit seinem Enkel den Wochenabschnitt durch, jSabb 1,1, 3b30.

[5] bBb 21b unten, schon in den Agg. als apokryph hingestellt.

[6] I Chr 25,8.

[7] M3Aboth 1,2. Zum Ausdruck vgl. Midrasch Prov 6,20 אשרי אדם שהוא מעמיד תלמידים שמבקשים עליו רחמים.

[8] bBb 21a (Jalḳut Makhiri zu Jes 2,3 p. 22). Die Worte בכל מדינה ומדינה fehlen in einigen Handschriften und Zitaten und sind bloß Reminiszenz von Esth 8,17 vgl. 9,28.

[9] Bemerkung Bachers in „Jahrbuch" 6,57; s. dagegen meine Bemerkung in REJ 56,31.

[10] Vermutung Bachers a. a. O. Bedenken gegen Josua b. Gamla hat auch DERENBOURG, Essai p. 248 f. vorgetragen; s. jedoch SIMON, l'Éducation p. 30 f.

[11] jKethub 8,11, 32c4. SCHÜRER 2⁴, 493 meint hingegen, daß diese „spätere Sage" „nicht viel besagen" will, denn Sim. b. Šetach sei überhaupt der Ansatzpunkt für allerlei Sagen.

[12] bḲidd 66a והחזיר את התורה ליושנה (im Verfolge der eminent historischen Stelle mit König Jannai).

[13] Gesammelt bei SCHÜRER a. a. O.

[14] Ausspruch des RPinechas im Namen des ROšaja (Palästina um 220) zu קריה נאמנה Jes 1,21 (vorher anonym: קרתא חרתא ק' מרבבתא) in Pesiḳta 121b. Dasselbe (jedoch ohne Verbindung mit Jes 1,21) in jKethub 13,1, 35c62 (st. 460 l. 480), jMeg 3,1, 73d33, Thr R Einl. No. 12 und ib. zu 2,5; vgl. Jalḳ Jes § 256. In bKethub 105a wird die Zahl 390 gegeben; u. zw. heißen die Synagogen auch hier בתי כניסיות, aber die niederen Schulen heißen בתי סופרים (st. בית ספר), die höheren בתי מדרשות (st. בית תלמוד). Ganz verschieden eine späte Stelle in Tanch Ḳorach 12: Achtzig Lehrhäuser (בתי מדרשות) entsprechend dem Wort פתחיה (das wären, wenn יה abgesondert wird, 488, so daß diese Zahl irgendwie auch da figuriert). Aram. בית ספרא Lev R 9,3 (vgl. A. 38).

[15] In der über die Stelle geführten Polemik zwischen WELLESZ, BACHER und A. PERLS gebe ich letzterem Recht (M. Zs. Szemle 28,138 f. REJ 62,236 f.), da er darauf verweist, daß מרבבתא und חריתא (s. vorige A., wo חרתא ein wenig korrumpiert ist) in Thr R Einl. No. 24 zu Jes 22,2 wiederkehren עיר הומיה קרתא מרבבתא und קריה עליזה קרתא חריתא. Vgl. oben S. 108.

[16] bGitt 58a. In jTaʿan 4,8, 69a18 Thr R zu 2,2 und zu 3,51 figuriert die Zahl 500.

[17] RSim. bJochai in jChag 1,7, 76^{c}_{28} und Pesikta 120b: עיירות. Thr R Einl. No. 2.

[18] j und Pesikta ib. קרייתא. Der Ausdruck קרייתא bedeutet Landgemeinden, s. meine Ausführungen in העתיד 3,25.

[19] Meine Nachweise in העתיד Bd. 3 S. 4 f.

[20] bSanh 17b.

[21] bKethub 103b, bBm 85b.

[22] Bar bBk 83a bSabb 49b. Zum Thema „Griechisch" in der Erziehung s. JOEL, Blicke in die Religionsgesch. 1,6—42 und FRANKFURTER a. a. O. S. 20.

[23] jJebam 12 g. E. 13^{a}_{15}, Gen R 81,2, Tanch צו 7, Jalk Prov § 964. Zu סימוניא s. Lwr 2,384.

[24] Stellen wie in A. 17. Ausdruck נטורי קרתא gewählt wegen ib. ריש מטרתא Wächter auf hervorragenden Punkten im Feldgebiete der Ortschaft, hebr. משמרה = שומרה (s. Bd. I, S. 8).

[25] jŠebiʿith 6,1, 36^{d}_{6} דריש דיין ספר חזן.

[26] עיר bSanh 17b (s. A. 20), עיירות und קרייתא s. A. 17 und 18. RJuda II. sagte: כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחריבין [bezw. מחרימין] אותה bSabb 119b. Bei RChijja (A. 21) lautet der Ausdruck וסליקנא למתא דלית בה מקרי דרדקי. Vgl. סופר מתא bBb 21a.

[27] Lev R 30 Anf., s. BACHER, Ag. der pal. Am. 3,598 A. 2.

[28] MNedar 4,3, bKidd 29b. Vgl. WEINBERG in MGWJ 41,675.

[29] Lev R 27,2 זה רווק הדר במדינה ונותן שכר סופרים ומשנים (zu רווק s. L 4,436), Tanch ʾEmōr 10. Die Worte הדר במדינה oder השרוי במד' sind übrigens gedankenlos aus bPesach 113b herübergenommen; so schon רד"ל, vgl. jetzt meine Ausführungen in העתיד 3,10. סופרים s. auch A. 125. Im Namen des Chanina, des Schulmeisters, zeigt es sich, daß ספרא und קרא = Bibelleser identisch; s. BACHER, Ag. der pal. Am. 3,557.

[30] bKethub 111b Familie des Reš Lakiš. Ib. 5a משדכין . . . ללמדו ספר; gleicher Gesichtspunkt ללמדו אומנות ib.

[31] Folgt aus der Zusammenstellung des Lehrers mit Arzt, Handwerker und Weber in Bar bBb 21a (s. A. 43), so daß der Lehrer ebensowenig von einem Kunden lebt wie jene. Der Sklave der Römer unterrichtet neben den Kindern seines Herrn auch fremde Kinder im Hause seines Herrn und bekommt dafür gezahlt, MARQ. Pl.[2] 92.

[32] bBb 21b; ib. 22a oben קנאת סופרים תרבה חכמה.

[33] Folgt aus den Stellen in A. 30; bKethub 50a.

[34] כל הלומד תורה מרב אחד „wer bloß von einem Lehrer lernt, sieht nimmer ein Zeichen des Segens", bAz 19a. Das wird ib. dahin beschränkt, daß dies nur für die Logik (Diskussion, סברא) gilt, nicht aber für die Überlieferung des Lehrsatzes (גמרא), die man besser bei éinem Lehrer lernt, damit die Ausdrucksweise (לישן) keine verschiedene sei. Vgl. A. 132. Die Leute von Galiläa, so heißt es (bʿErub 53a), lernten von vielen Lehrern, und so behielten sie ihre Thora nicht.

[35] bBb 21a ואי מפסק נהרא כו' (spielt in Babylonien, wo נהרא = Kanal); ib. wenn eine Brücke (תיתורא) da ist, läßt man die Kinder hinübergehen, nicht aber auf einem darübergelegten Brett (גמלא).

[36] bBb 21a Raba: לא מםטינן ינוקא ממתא למתא.

[37] Mehr bei BACHER a. a. O. S. 53, FRANKFURTER S. 17. In Dt R 8,3 zweimal das Gleichnis: der Dumme geht in die Synagoge und sieht, daß man sich dort mit Talmud (bezw. Thora) beschäftigt.

[38] bBb 21a Ausspruch des Raba. Andere Stellen, wo „Synagoge“ = „Schule“: bGitt 55a; jMeg 3,4, 74a mehreremal; bḲidd 30a; bTaʿan 28b. Der Vorfall in jMeg 4,1, 74d16, der in einer Synagoge spielt, ist wegen (aram.) סָפַר (= סוֹפֵר), der hier etwa den Thoravorleser bedeutet (vgl. A. 29) und an jener Stelle den Targum hervornimmt, schwerlich als Kinderunterricht aufzufassen.

[39] Pesiḳta R c. 8 p. 29b התינוקות הלומדים בבית הספר opp. תלמידים. Vgl. בית הספר ferner Esth R c. 7,13. Siehe auch A. 65. בית אולפנא Trg O Gen 25,27; בי מדרשא Trg Ps-Jon Gen 33,17; בית ווערא s. A. 86; סדרא s. A. 77 und 192 (L 3,484).

[40] בית הסופר TSota 6,2, 303₁₇ und sonst, immer fraglich, ob nicht בית הספר das richtige; vgl. oben A. 14. Dem בית סופר entspricht בי רב, namentlich in der Phrase תינוקות של בית רבן z. B. bSabb 33b und oft. L 4,416 meint, der Titel רבן wäre auf jeden Hauptlehrer übertragen worden, wogegen ROSENBERG (M. Zs. Szemle 7,209 A. 1) mit Recht bemerkt, daß der Schullehrer nie רבן genannt wird. Wenn aber ROSENBERG meint, תינוקות של בית רבן sei mit Kindern der Patriarchenschulen zu übersetzen, so gilt dagegen sein eigenes Wort, daß dies unerweislich sei. Vielmehr ist רבן ein suffigiertes Wort, und die Phrase bedeutet: Kinder vom Hause ihres Lehrers. Der suffigierte Charakter ist deutlich zu sehen in dem Satze Lev R 30,1 מוליכים לבית רבן. Trg Hiob 3,18 בית רבא ohne Suffix.

[41] Oben A. 14 haben wir gesehen, daß בית תלמוד mit בית המדרש ersetzt wird, oder daß beide gleich sind. Mit Unrecht verteilt FRANKFURTER S. 17 die drei Ausdrücke (בית ספר = Elementarschule, בית תלמוד = Mittelschule, בית המדרש = Hochschule) auf die drei Stufen des Bildungsganges. S. auch L. LEWYSOHN, Über die hebr. und aram. Benennungen für „Schule“ „Schüler“ und „Lehrer“, in MGWJ 7,384.

[42] bMegilla 29a oben.

[43] MBb 2,3. Bar bBb 21a „Wenn zwei in einem Hofe wohnen und einer von ihnen will Arzt, Handwerker, Weber oder Schullehrer (מלמד תינוקות) werden, so kann es ihm sein Genosse wehren“. Die Gemara läßt das bei heidnischen Kindern der Fall sein, was für uns nicht maßgebend ist. Übrigens אינו יכול למחות auch nach jBb 2,3, 13b68. In TBb 1,4, 398₁₅ Kontroverse, ob man den Nachbar „zwingen“ (כפף) kann oder nicht. Ib. übrigens außer dem Lärm (קול התינוקות) auch ein anderer Standpunkt: יש לו בית בחצר השותפין ומבקש ··· להקרות בו תינוקות יכולין לעכב על ידו u. zw. aus dem Grunde, der dort auch sonst erscheint: מפני שמרבה עליהן את הדרך.

[44] Raši bBb 21a. Vgl. jBb 2,3, 13b68 איני יכול לישון מקול התינוקות. Vgl. dasselbe in TBb (vorige A.) und MBb 2,3. In Rom unterrichtete man in der *pergula* (d. i. in dem Vorbau an einem Hause), in Griechenland auf der

Straße, höchstens, daß ein Vorhang das Schullokal von der Straße trennte (MARQ., Pl.[2] 93 A. 2).

45 Bar bBb 21a „Wer ein Haus baut in einem gemeinsamen Hof, darf es nicht vermieten an einen Arzt, an einen Handwerker, an einen Weber, an einen jüdischen oder heidnischen Lehrer" (סופר). Die Gemara bezieht das auf den städtischen Lehrer, der nach Raši Unterlehrer anstellt, also einen Betrieb im Großen hat, der einen großen Lärm macht.

45a Bar bSabb 127a in zwei Versionen (Rabbi oder RChijja). Vgl. meinen Nachweis, daß כרם של יבנה ein wirklicher Weinberg gewesen, in LEWY-Festschrift, deutsch. T., S. 22 f. Rabbis Verordnung, auf der Straße nicht zu lehren (bMḳ 16b), hängt wohl mit politischen Zuständen zusammen.

46 bHoraj 12a RMešeršija sagte seinen Kindern: גרסו על נהרא דמיא usw. (in bKerith 6a oben nur על מיא), L 3,276 משך sich ausdehnen, ziehen.

47 Pesiḳta 101b s. Buber, ferner Lwr 2,87 אסכולי, wo auch Parallelstellen. פדגוג Lwr 2,421. Sirach heißt bekanntlich παιδαγωγός bei Clemens Alexandrinus, *Paedag.* 2,10. 99. 101. 109. In Exod R 9,6 figuriert אסכולי hinsichtlich Ägyptens.

48 Pesiḳta 118b s. Buber; מורא, מורים s. Lwr 2,328. Zur Sache vgl. להקרא שוטה M‛Eduj 5,6.

49 Paulus saß zu den Füßen Gamliels (Apostelgesch. 22,3). M’Aboth 1,4 והוי מתאבק בעפר רגליהם (L 1,14 „wörtlich: bewirf dich mit dem Staub ihrer Füße", nein, sondern: „werde bestaubt (laß dich bestaubt werden) vom Staube ihrer Füße"). Derekh EZ c. 1 Auf. יושב ומשנה „sitzend und Mischna lernend" (also ist von höherem Unterrichte die Rede, wie auch an den anderen zwei Stellen, aber das Sitzen zur Erde ist eben darum für Kinder um so mehr anzunehmen), ib. ferner: ומטנף כסותו לפני רגלי תלמידי חכמים wörtlich zu nehmen: das auf die Erde gebreitete Kleid des Schülers wird beschmutzt (= bestaubt) vor den Füßen der Gelehrten (Elia Wilna emendiert unnötig ומטיל; eine Variante hat gar ומתעטף בכסותו, aus Mangel an Sachkenntnis). Interessant Num R 21,14: Josua bediente früh und spät im Lehrhause (בית הועד) Mosis, ordnete (סִדֵּר) die Bänke und bereitete (פרס) die Matten (מחצלאות) aus. Vgl. auch Num R 12,9.

50 bMeg 21a, Jalḳut Dt § 831.

51 Cant R zu 1,2 ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לישיבה; s. mein „Die Versammlungsstätten" in Lewy-Festschrift S. 26 A. 2.

52 TKelim bb 1,11, 591_{14} הספסלין של מלמדי תינוקות. Vorher ib. הספסלין שבפונדקאות, von denen es ebenfalls heißt, daß sie gelöchert waren und daß man die Füße hineinsetzte. Der Zweck ist schwer anzugeben.

53 jBerakh 4,1, 7^d_{13} und jTa‛an 4,67^d_{32}. סִדֵּר Num R 21,14 s. A. 49. Schüler sitzen zur Erde (קרקע, ארעא), Lehrer auf Bänken (ספסלי) bBm 84b.

54 Pesiḳta 7a קתדרא דמשה, vgl. Matt 23,2. Exod R 43,4. Eingehend diskutiert von W. BACHER REJ 34,299 f., Ag. der pal. Am. 3,138, vgl. oben Bd. I, S. 384 unten. Die Matthäusstelle spielt die Sache in die Sphäre des Schullebens hinüber, was sogar das Ursprüngliche sein wird, wogegen das Rechtsleben, mit dem sich BACHER begnügt, wohl nur sekundär ist.

55 Vgl. ʾAboth RN β c. 12 p. 15a.

56 Folgt aus der Benennung בית הספר (s. A. 39). Vgl. oben S. 179.

57 Vgl. Tanch *Vaješeb* 1 והתינוק נוטל את הספר usw. Vgl. oben XI A. 383.

58 ʾAboth RN α c. 6 und β c. 12 p. 15a (vgl. A. 55). לוחא an der Spitze aller Schulrequisiten auch in dem interessanten Midraš Tanchuma (erhalten in ʾOr Zaruʿa Alphabet No. 19, zitiert von FRIEDMANN Einl. zu Mechiltha p. XXXIV).

59 Gen R 1,4, Jalkut Gen § 1 s. Lwr 2,336 מילן. Vgl. A. 57.

60 Bar bGitt 58a in Bethar כרכום בספריהם usw., Jalkut II § 1057.

61 Folgt aus Dt R 8,3 תחלה קורא במגלה ואח"כ בספר (es folgt noch בנביאים und בכתובים), wo מגלה in dieser Reihenfolge nur etwas Geringeres als ספר sein kann (s. רש"ש gegen מ"כ). Die Behauptung תורה מגלה מגלה נתנה (oben XI, A. 524) geht wahrscheinlich vom Schulwesen aus — die Thora wurde ja nach der Aggada gehörig eingeübt — und läßt demzufolge ein Tradieren in Teilen erfolgen. Vgl. MNedar 4,2, wo Raši b 27a bemerkt: Kleine lernen den Midrasch nicht. In Tanchuma (s. A. 58) nach לוחא in demselben Sinne מגילתא, dann בראשית, dann כל המקרא, dann ששה סדרים usw. Ib. der Terminus יהב dem Kinde in die Hand geben.

62 ʾAboth RN α c. 8 (fol. 21c Wilna).

63 TJad 2,11, 683$_{6}$ הכותב הלל ושמע לתינוק להתלמד בו אעפ"י שאינו רשאי לעשות usw. Ein Schullehrer hat zum Zwecke des Unterrichts mißbräuchlich Stücke aus der rituellen Thorarolle herausgeschnitten, jMeg 4,5, 75b$_{46}$ קטע בדיבירייא דיקרונון בנינן, s. Kommentare, wonach דביר (bei den Persern) soviel wie ספר; richtiger wohl דיבורייא = Zehn Gebote.

64 „Papyrus Nash". N. PETERS, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, Freib. in Br. 1905, S. 9 „möglich . . . für den Unterricht bestimmt gewesen". S. auch JQR 15,392—408; REJ 46,212—217.

65 bGitt 60a מהו לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה; s. dazu L. LÖW, Graph. Requisiten 1,116.

66 TMeg 4(3),38, 228$_{20}$ von ברכת כהנים und von der Geschichte Davids mit Bath-Šebaʿ והסופר מלמד כדרכו. Andere Konzession bMeg 22a ולא התיר לי לפסוק אלא לתנוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויי.

67 Vgl. oben S. 147 und S. 161.

68 Die ersten Kinderlehrer rekrutierten sich wohl aus der Reihe der Schriftgelehrten, s. L. LÖW, Graph. Requis. 2,13. BACHER, Die exegetische Terminologie 1,135 f. läßt umgekehrt die alten *Sōferim*, die Schriftgelehrten der Zeit des zweiten Tempels, so genannt sein aus der Anschauung der psäteren סופרים heraus, die sowohl Bibellehrer als Bibelschreiber waren.

69 Num R 2,3 והתינוקות הולכים לבית המדרש ומראים את האזכרות באצבע; Tanch *Bĕmidbar* 10 richtiger בית הספר.

70 bPesach 112a unten למדהו בספר מוגה (s. BLAU, Das altjüd. Buchwesen S. 187 A. 8). Ein Lehrer erklärt ib. מוגה in dem Sinne von חדתא „neu", weil eigentlich nur ein neues Buch frei von Fehlern und sonstigen Schäden war.

71 שבשתא כיון דעל על bPesach 112a, L 4,504. Nach SACHS, Beitr. 1,83 „Reis" = *virgula censoria*, ein an fehlerhaften Stellen in Manuskripten angebrachtes Zeichen.

[72] Über „Söller“ als Versammlungsstätte s. meine Ausführungen in LEWY-Festschrift S. 27 f.

[73] Hauptstelle Esth R zu 2,5 (c. 6 Anf.), wo der Ausdruck סופרים ומשנים, während in Midraš Tĕbillim 106,3 p. 454 B. מלמדי תינוקות steht; dort שאין מתגלגל ערום בלילה, hier דהוא נפיק ערטילאי. Sachlich ist ferner zu bemerken, daß dort כותבי תפלין ומזוזות das Gebiet der Kindererziehung nicht verläßt, denn Tefillin und Mezuzas gehören gewissermaßen zum Anschauungsunterrichte der Kinder; in Midraš Teh. steht übrigens מי שכותב ספרים ומשאילן לאחרים dafür, was ich für ursprünglicher halte; aus dem Komm. Jĕfē ʿAnāf ersieht man übrigens, daß nach תפלין ומזוזות noch ומשאילן לאחרים stand, was in unseren Texten fehlt und was genau gesehen nur auf ספרים paßt. Einiges in der Debatte ist ziemlich rätselhaft; so der Begriff ערום und כח הפרוסה usw. In bKethub 50a unten lautet der uns hier hauptsächlich angehende Passus (im Namen des RChisda) זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילן לאחר,' was in Jalkut Ps. § 664 in הכותב ספרים zusammengezogen wurde. Zu den debattierenden Tannaiten s. BACHER, Ag. d. Tann. 1² 188 und 348. Vgl. übrigens Num R 14,2 „wer keine Kinder hat (vgl. רווק S. 203) ... Bücher macht (עשה) und sie anderen leiht“. Sowohl עשה als כתב bedeutet natürlich: durch andere schreiben lassen.

[74] bSanh 94b שמנו של חזקיה שהיה דולק ... בבתי מדרשות; ib. in der Schilderung des hohen Bildungsstandes תינוק ותינוקת, so daß ganz gut an Kinderschulen gedacht werden darf. Vgl. bSabb 13b beim höheren Schulbetrieb העלו לו ג' מאות גרבי שמן usw.

[75] Lwr 2,552 קנדילא; davon Pl. קנדיליה.

[76] Thr R zu 3,7 p. 126 B. nach der zweiten Version ספרא הוה. Der Komm. מ"כ, der sich mit der Erklär. מלמד תינוקות nicht begnügt und חזן הקורא בשבת setzt, denkt offenbar an MSabb 1,3 (nächstfolgende A.), was auch richtig ist.

[77] MSabb 1,3 החזן רואה היכן התינוקות קורין s. Raši 2. Erkl., wonach חזן hier = מלמד תינוקות. Vgl. Bar bSabb 13a oben התינוקות של בית רבן usw., ferner ib. ואימת רבן עליהן. Derselbe RSim. bGaml. in jSabb 3b70 mit dem Wortlaut מתקינין להן ראשי פסוקיהן לאור' הנר, und so dürfte auch in b [להן] מסדרין gelesen werden: die Lehrer ordnen ihnen (den Schülern) die Anfänge der Abschnitte (ראשי פרשיות). חזן geringer als סופר an der klassischen Stelle שרו חכימיא למיהוי כספריא וספריא כחונא MSota 9,15 (jedenfalls חזניא im Pl. zu lesen), doch steht in ed. Lowe und ms Kfm für חזניא beidemal תלמידיא.

[78] Nach der übrigens nicht recht verständlichen Bemerkung j a. a. O. אילין בעיי דיטפי בוצינא.

[79] bḲidd 30a דשדי דיסנא ארישיה s. Raši, der richtig daran erinnert, daß sonst der סודר aufzusetzen gewesen wäre. דיסנא findet sich in den Wörterbüchern nicht.

[80] bḲidd ib. Einer aß so lange nicht, biß er den Sohn das gestern Gelernte wiederholen (אקרי) und noch etwas hinzulernen ließ. Ein anderer aß nicht, solange er den Sohn nicht zur Schule gebracht (אייתי) hat. In beiden Fällen ינוקא. Die Speise אומצא s. Raši.

[81] bBerakh 17a נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא (Fortsetzung des

Satzes s. A. 82). Exod R 28,2 נשים. . . כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה. jChalla 1,1, 57b18 die Frauen, die da sprechen, wir führen (על Af'el) unsere Söhne nicht zur Synagoge (vgl. A. 36), . . . handeln nicht gut. Ausdruck אייתי s. A. 80.

82 Vgl. Num R 11,3 אם באה אשה אצלך לבית המדרש לשאול לך על הדין או על השאלה usw. Das Wort שאלה scheint einen sehr späten Ursprung zu verraten. Gleichwohl ist die Angabe des Verhaltens interessant: „Sieh sie an, als ob sie deinen Hüften entstammen würde; wirf kein Auge auf sie, sondern fürchte dich vor dem Gericht der Hölle, die der Nacht ähnlich ist". bBerakh 17a (s. A. 81) Frauen . . . lassen ihre Männer in der Schule der Rabbinen Mischna lernen und warten auf sie, bis sie herauskommen.

83 Vgl. Art des Rabban Gamliel, als er in die [höhere] Schule trat (נכנס) Sifre Dt 16 p. 68b. Sonst על (A. 86).

84 Bar bMeg 21a לא היו למדין תורה אלא מעומד, ib. ירד חולי לעולם, ib. מיושב. Jalkut Dt § 831.

85 Midraš Proverb 14,34: עומד עליך קומתו כפופה וידיו כפותות. Vgl. bSabb 17a כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים. Num R 6,1 נביא כופף ידיו ורגליו ויושב לו לפני כהן.

86 Z. B. לעיילא מר' תנחום bSabb 30a, s. Raši. Sonst קומי, z. B. jChag 2,1, 77b14 דהווה עליל לבית ווערא והוה חמי טלייא קומי ספרא; s. auch A. 87.

87 Z. B. Cant R zu 7,13 תינוקות שיושבים ועוסקים בתורה. Gen R 52,4 שמעית מינוקא יתיבין וקריין usw. bHoraj 12a וכי יתביתו קמיה usw.

88 Zum Ausdruck שורות, hergenommen von den Weinstöcken im Weingarten, s. Lewy-Festschr. S. 22.

89 Cant R zu הנצו הרמונים 6,11: אלו התינוקות . . . ויושבין שורות שורות כגרעיני רמונים.

90 bHoraj 12a חזו לפומיה. Weiter unten (A. 226) werden wir Stellen behandeln, welche eine Lehrmethode bekunden, die ein genaues Beachten des Mundes, des Gesichtes, der Augen usw. des Lehrers erfordert. Der nachmalige Patriarch Juda I behauptete, daß er die Vorträge RMeirs viel besser verstanden hätte, wenn er nicht das Mißgeschick gehabt hätte, hinter dem Rücken RMeirs zu sitzen (b'Erub 13b).

91 ROSENBERG in M. Zs. Szemle 7,211 meint, die Schüler seien im Halbkreis gesessen entweder darum, weil sie so besser ins Gesicht des Lehrers schauen konnten (s. vorige A.), oder darum, damit sie vom Lehrer besser kontrolliert werden könnten, auch in der Hinsicht, ob er von ihnen verstanden wurde. Ich glaube jedoch, daß der noch zu besprechende Gesichtspunkt der Behütung (שימור) für diese Maßregel völlig ausreicht. Noch wahrscheinlicher ist es, daß die Phantasie bereits in der Kinderschule das Vorbild des großen Synedrion, des größten Lehrerkollegiums, erblickt. Man merke auf die Reihenfolge in Cant R zu 1,10 (fol. 11b ed. Wilna): צוארך בחרוזים das sind die 70 Synedristen, denen zufolge man die Lehre anreiht (שהיו חורזים אחריהם? ist nicht ganz klar) wie eine Schnur von Perlen. Ein anderes Wort: נאוו לחייך בתורים das sind die in Treue wirkenden Bibel-, Mischna- und Kinderlehrer; צוארך בחרוזים das sind die Kinder [zu ergänzen: die um die Lehrer herum

sitzen]. Ein anderes Wort: נאוו לחייך בתורים das sind die Rabbinen, צוארך בחרוזים das sind die Schüler, die ihren Hals nach jenen wenden (חזר), um Thoraworte aus ihrem Munde zu vernehmen, wie einer, der noch nie Thoraworte vernommen hat.

[92] bNedar 37[a] (j 4,3, 38[c]65 lehrt jedoch, nur חקים ומשפטים, also Urteile und Rechtsbescheide, sind umsonst zu erteilen, nicht aber מקרא (Bibel) und תרגום (viell. für תלמוד verschrieben), und es wird noch bemerkt, daß wir auch tatsächlich sehen, wie die Mischnalehrer Bezahlung annehmen; darauf für letzteres die Begründung שכר בטילן s. A. 95); dringende Ermahnung in Derekh EZ c. 4 E. עשה תורתך בחנם usw. Zu bNedar 37[a] s. Ašeri z. St., Bertinoro zu MNedar 4,3, WINTER-WÜNSCHE, Jüd. Lit. 3,491. Zu der Forderung בחנם vgl. Jesu Wort an die Apostel (Matt 10,8) δωρεὰν ἐλάβετε δωρεὰν δότε.

[93] bNedar 37[a].

[94] bNedar 37[a] Ansicht Rabs.

[95] Lev R 30,1 חוץ משכר סופרים ומשנים שאינן נוטלין אלא שכר בטלה בלבד. Vgl. jNedar 4,3, 38[c]68 שכר בטילן (L 1,212 zitiert בטילא); vgl. RNissim zu bNedar 37[a]; BACHER, Ag. der pal. Am. 3,603.

[96] jDemai 7,4, 26[b]26. Zu איינים ed. Krot. steht am Margo = נים, התנמנם, und „schlafend" schreibt auch BACHER in Jahrb. 6,72; aber die Varianten verraten ein gr. Wort, s. Lwr 2,33 איינים.

[97] Siehe משנים in A. 95; vgl. A. 72 und 102.

[98] ROSENBERG in M. Zs. Szemle 7,213 meint, daß auch die Mischna aus einem geschriebenen Text gelehrt wurde, und glaubt nun, die Stelle ʾAboth RN c. 6 פתחו לו טעם משנה so auffassen zu müssen, wie פיסוק טעמים bNedar 37[a]; allein טעם משנה kann sich nur auf die Lehrweise der Mischna beziehen, auf die Grundsätze, wie die rabbin. Sätze aus der Schrift abgeleitet werden; so טעם sehr häufig in Šeriras Brief. טעם in ähnlicher Anwendung einigemal in ʾAboth RN α c. 8,1 (fol. 21[b]).

[99] bKethub 103[b].

[100] bTaʿan 24[a] ein שליחא דצבורא (vgl. A. 77), der sich מקרי דרדקי nennt, behauptet von sich: מקרינא לבני עניי כבני עתירי.

[101] הזהרו בבני עניים bNedar 81[a], והזהרו בבני עם הארץ bSanh 96[a]. Merkwürdig ʾAboth RN α c. 3 und β c. 4 Anf. (ed. Wilna c. 2 E.) Beth-Šammai meinen, man soll nur den lehren (שָׁנָה), der weise, bescheiden, von nobler Familie und reich ist; Beth-Hillel jedoch sagen, jeden soll man lehren.

[102] bBm 108[a]. Vgl. jPeʾa 8,7, 21[a]46 לפסין ולצדקות שנים עשר חדש בשכר סופרים ומשנים.

[103] Vgl. bKethub 62[a] Raši.

[104] Vgl. jPeʾa in A. 102. Vgl. Cod. Theod. 16,8, 13 von den Privilegien der Beamten der jüdischen Religion. Unter Valens 383 keine *immunitas* von *curialia munera*.

[105] Hieronymus, *Lib. c. Vigilant.* c. 14 (2,399) *qui in lege Domini meditantur, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis.* Vollständig mitgeteilt in JQR 6,230.

[106] Lev R 30,1 ומה שהתינוקות מוליכין לבית רבן.

[107] Lev R ib., Bar bBeza 16[a] oben והוצאת בניו לתלמוד תורה, ferner ib. שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו.

[108] Weil nämlich in der Stelle in A. 106 manche ראשי חדשים zu dem zitierten Satze hinzunahmen (vor uns steht ר"ח vor dem Satze); vgl. Tur O.Ch. § 419 E. Rom s. MARQ. Pl.[2] 94.

[109] Siehe Raši zu Gen 49,8 אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון (aus Tanch z. St. und Gen R 98,5).

[110] jPe'a 8,7, 21[a] (s. A. 102); so faßt die Stelle WEINBERG auf in MGWJ 41,675.

[111] Lev R 34,16, Pesikta R c. 25 p. 126[b], Jalkut Jes § 355, Kalla c. 1.

[112] Zwei Aussprüche in bSabb 119[b]. Zu בטל vgl. den nicht ganz verständlichen Satz MSabb 16,1 (s. Raši) ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש.

[113] ארבע שעין Num R 12,3 (L 3,301), Jalkut I § 945 (w. unten); מ"כ hat die LA מארבע שעין ועד ט'. Midraš Tĕhillim 91,2, Jalkut II § 842. Thr R zu 1,3 Ende. Die vierte Stunde (d. i. 10 Uhr) ist diejenige, von welcher eine kühne Aggada sagt, Gott selbst unterrichte damals die Kinder (bAz 3[b] בשעה רביעית מה עושה הקב"ה usw.).

[114] Die Stelle Midraš Tĕhillim 1,19 (p. 10[a] B.) lautet in den Ausgaben אלו תלמידיו של אדם שהם יגיעים בתורה ועושים את היום עתים עת למקרא עת למשנה עת לתלמוד und danach plagt sich der Schüler. Allein BUBER z. St. führt aus Abraham Provençali eine gewiß authentischere Fassung an: א"ר יודן אלו תלמידיו של אדם שהוא יגע בהן ומלמדם ב' שעות ביום וב' שעות בלילה, dann noch ein Satz: ר' חגי אמר זה תלמידו של אדם שהוא יגע ועושה את היום עתים לתורה und dasselbe auch in Jalkut II § 617. Danach plagt sich sowohl Lehrer als Schüler. Vgl. S. UNGAR in M. Zs. Szemle 14,160. In b'Erub 54[b] unten עשה מועדים לתורה dasselbe.

[115] M'Aboth 1,15 עשה תורתך קבע, schon von Šammai herrührend.

[116] bAz 19[b] Tanchum bChanilai.

[117] Hieronymus, Comm. in Isaiam 19,14 *Judaei . . . in morem parvulorum, qui matutinis horis erudiuntur* (auch bei ROSENBERG in M. Zs. Szemle 7,272 A. 7, doch war ich es, der seinerzeit diese Notiz beigesteuert hat); vgl. M. Zs. Szemle 7,339 und BACHER in Jahrb. 6,73 A. 100. Der Unterricht begann auch bei den Römern frühmorgens, dauerte bis zum *prandium* und wurde am Nachmittag fortgesetzt, MARQ. Pl.[2] 113.

[118] Pesikta R c. 41 p. 174[a] לפי ששני פעמים התינוקות אומרים בבית הכנסת אחת בבוקר ואחת בערב הושיענו ה' אלהינו (Ps 106,47).

[119] Der Text lautet in Exod R 47,5 im Auszuge wie folgt: Reš Lakiš אעפ"כ מודה היה ר' יוחנן בואו ולמדו תורה דשחרין ודקרין בלילה; RJochanan תורה דאימטין. Für ר' יוחנן hat schon RAPAPORT ע"מ S. 262 (s. auch L 1,96) ריש לקיש vorgeschlagen. Auch ich kann den Satz nur mittels der Veränderung eines einzigen Buchstabens verstehen; statt דקרין lese ich יקרין und ergänze das Wort zu יקרונה: „ehret sie" (יַקַּר in Pa'el s. L 2,261). So bekommt man in dem in gehobener Sprache gehaltenen Satze einen schönen Parallelismus: Lernet die Thora des Morgens und ehret (achtet, preiset) sie in der Nacht. Allerdings scheint תורה דשחרין und dann תורה דאימטין ein festeres Gefüge zu sein, als es die deutsche Übersetzung zuläßt. שחרין = שחרית (L a. a. O.), אימטין (= אמיטתא

= עמיטתא = (ܥܡܛܬܐ) dicke Finsternis (L a. a. O.). Parallelstellen Lev R 19,1 (Cant R zu 5,11 nur wenig). Midrasch Sam c. 5,2 p. 57 f. ed. Buber. An dieser letzteren Stelle Reš Lakiš ביום ובלילה, so daß auch in Exod R so zu deuten ist. Das tun nicht alle Kommentare; nach מ"כ bedeutet דקרין bei Tagesanbruch, aber noch immer bei Nacht, und auch שחרין (schwarz sein) heißt zu Beginne der Nacht. Derart auch רד"ל und מהרז"ו. Annehmbar scheint bloß die Erkl. des ידי משה: Lernet des Morgens (bei Tageshelle) schriftliche Lehre, und am Abend dasjenige, was man auch in der Dunkelheit lesen (קרין) kann, nämlich mündliche Lehre. Aber gerade קרא paßt auf die mündliche Lehre nicht. Auch in אמטין ergeht sich dieser Kommentar in homiletischen Deutungen. In Midrasch Sam heißt es zum Schlusse: Reš Lakiš bekannte sich zu RJochanans Lehre: „Ihr sehet mein Lernen (אולפן) leuchten in meinem Gesichte; das ist darum, weil es dasjenige [des Nachts und] des Tages ist“ (aramäisch und gewiß authentisch). Auffallend ist in Exod R der Nachtrag, die Mischnalehrer müßten bei Tag und bei Nacht „sitzen“, wo doch ein Sitzen gewöhnlich von den Lernenden ausgesagt wird.

120 Übersetzung von ULLMANN S. 236. Gemeint ist wohl, daß קריאת שמע bezeugt ist, und das Lesen des שמע kann mit einem gewissen Rechte als bei Tagesanbruch (MBerakh 1,4) geschehen bezeichnet werden.

121 הלך (S. 201) opp. בא (letzteres Tanch B. תשא 10) oft; אזל opp. אתא im Rahmen des mitgeteilten Gleichnisses in Pesikta 17ª Lev R 2,5; הדך in Tanch תשא 8.

122 Exod R 41,3 zur Verdeutlichung von כי ד' יתן חכמה, aus dem Munde aber דעת והבונה. Zum verlangten Gebäck s. פסטילום Lwr 2,468.

123 Zum Ausdruck הבל vgl. הבל תינוקות של בית רבן bSabb 119ᵇ, in unserer Stelle jedoch vollständiger: הבל פה.

124 Kohel R zu 3,7. Zum Ausdruck נפטר vgl. Num R 12,3 (A. 113) דיהוון מפטרין טלייה בד' שעות.

125 Schon רד"ל zur Stelle bemerkt, daß sowohl die Kinder, als die Leute aus der Synagoge zur Essenszeit nach Hause gingen, und daß, wie er sagt, in der Synagoge eine דרשה gehalten wurde, weist ganz sicher auf Sabbat hin.

126 Vgl. יומא דמפגרי ביה רבנן bSabb 129ᵇ; s. L 3,8. Aramäisch פגר in diesem Sinne ist offenbar = hebr. בטל (A. 112 und 128). Vgl. A. 134.

127 bSabb 119ᵇ. Vgl. Maimûni הל' תלמוד תורה 2,2.

128 Scheint mir zu folgen aus jMeg 2,3, 73ᵇ₄₅ מיכן לבית הוועד שיהא בטל.

129 bTaʿan 30ª.

130 bNedar 37ª תינוקות לא קורין בתחלה בשבת אלא שונין בראשון s. Raši.

131 Num R 12,3 (s. A. 113). Der Dämon heißt (ib.) מרירי, in bBerakh 5ª und bPesach 111ᵇ קטב מרירי (L 3,263). Da dieser nur um die Mittagszeit so gefürchtet wurde, so ist er offenbar die personifizierte Hitze, und so kann dieser Umstand ursprünglich mit der Unheilszeit der „drei Wochen“ nicht verbunden gewesen sein.

132 Num R ib. (s. L 3,300 f. unter מתני).

[133] Folgt aus bPesach 8b הני בני בי רב דדיירי בבאגא usw. Zu באגא s. ROSENBERG in M. Zs. Szemle 7,272 A. 7; meine Ausführungen in העתיד 3,31.

[134] Rüge des Kindes folgt aus dem höheren Schulbetrieb bNedar 81a מ"ט לא אתי מר לבי מדרשא דאבא הא תלתא יומי. Strafe des Privatlehrers, der wegen seiner Weinlese drei Tage nicht unterrichtet hatte, bKethub 111b; das „Schwänzen“ wird ib. mit איפגר ausgedrückt (vgl. A. 126). Dagegen hat der Kinderlehrer Samuel bŠilath (S. 225) 12 Jahre seinen Garten nicht besucht, und als er es tat, dachte er noch immer an das Wohl der Schüler, bBb 8b.

[135] Krankheit des Kindes Pesiḳta 101b (s. A. 47), des Lehrers bei späteren Dezisoren (z. B. Mordĕkhai zu Bm VI § 346). In der Erzählung jMeg 4,5, 75b$_{48}$ (s. A. 63) wird der Lehrer abgesetzt (ושרון ליה מן ספרותה).

[136] Siehe vorige A. und A. 63. Vgl. G. POLLAK הליכות קדם S. 13.

[137] bBb 21a. Vgl. MGWJ 41,676.

[138] MḴidd 4,13 (b 82a) לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים zeigt eine harte Sprache, die sich in den ähnlichen Sätzen der Bar und T (A. 140) noch fortsetzt. Raši, Bertin., L. Heller und andere fassen סופרים als eine Art elliptischen Satzes auf: zu sein von den Lehrern; ich glaube das mit „als Standesgenosse“ der סופרים wiedergeben zu müssen. Die Ellipse hat ganz biblischen Charakter: לא ילמד . . . [למוד] סופרים. Nach Tosafoth z. St. sind סופרים = תלמידים, was nicht einleuchtet. Wenn man סופרים in ספרים ändern dürfte (nach ללמדו ספר in TAz 3,2 s. A. 143), wäre der Sinn bedeutend klarer.

[139] b 82a משום אמהתא דינוקי und ebenso משום אבהתא דינוקי. Joh. Ludw. VIVES, *De institutione foeminae christianae* (SCHMIDT, Encycl. 9,790) fordert, daß der Mädchenlehrer verheiratet sei, und obendrein, daß er womöglich eine schöne Frau habe, *ita demum in alienas minime exardescet.*

[140] Bar b 82a TḴidd 5,10, 342$_{29}$ (בנים nur in T).

[141] Vgl. FRANKFURTER *o. c.* S. 15.

[142] מרים מגדלא דרדקי bChag 4b (Diḳduḳe Soferim aus אה"ת zitiert: מחממי תנורא). Vgl. auch mein „Leben Jesu“ S. 274 f. Der Ausdruck מגדלא דרדקי (pl. מגדלי) für Lehrer ist häufig, vgl. auch oben A. 100.

[143] TAz 3,2, 463$_{15}$. In Bar bAz 15b dasselbe, nur gibt es dort auch eine andere Bar., die da lehrt ומוסרין להם תינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות, ein im Talmud nicht ungewohnter Widerspruch, der dort ausgeglichen wird. In jAz 2,1, 40c$_{71}$ הדא אמרה שאסור ללמדו אומנות bedeutend weniger und nur in Form einer Folgerung. Nur letzteres, nämlich das Handwerk, wird in Traktat Kuthim c. 1 erwähnt in bezug auf den Samaritaner (כותי), mit der Bestimmung, daß man ihm den Sohn übergeben (wiederum מסר) dürfe, damit er ihn ein Handwerk lehre, und die einfache Folgerung ist nun, daß man aber Thora (ספר) vom Samaritaner nicht lernen wollte, leicht begreiflich, da doch die Samaritaner die Thora fälschten (oben S. 163). Das כותי, welches in diesem Belange in Schulchan ʿArukh ʾEben ha-ʿEzer § 22,4 steht, ist nur Zensurergebnis für גוי. Vgl. noch Tur Jore Dea § 153, RMose Isserles in Sch. A. ib. § 154. Die Furcht vor התייחד kodifiziert Maimûni in הל' אסורי ביאה 22,5 כלומר שחשודין על משכב זכר. Es ist diejenige Befürchtung, die nach bḴidd 82a (A. 138) bezüglich des jüdischen Lehrers nicht besteht. Zu התייחד s. L 2,233.

144 Bar bMk 15a. Vgl. WIESNER, Der Bann S. 30. Kinder assistieren beim Bann, bei Hochzeiten und Begräbnissen s. REJ 43,55. Zu מנודה vgl. das Interdikt durch Gelübde, MNedar 4,3 אבל מלמד הוא את בניו מקרא.

145 Midraš Prov 5,15 אל יאמר אלמד מן הרחוק ואח"כ אלמד מן הקרוב usw. Ebenso Jalkut II § 937.

146 jBerakh 3,3, 6b78 אבל אמרו תבא מאירה לבן עשרים שצריך לבן עשר.

147 M ʾAboth 4,19. Ib. noch RMeirs Spruch, der vielleicht gleichfalls pädagogisch zu verwerten ist; vgl. FRANKFURTER *l. c.* S. 16.

148 bSabb 21b, s. Raši.

149 bBb 21a Raba zieht den Vielwisser vor, mit der Begründung (ib.), שבשתא ממילא נפקא, Dimaj aus Nehardea jedoch zieht den Tiefgründigen vor, mit der ähnlichen Begründung (ib.), שבשתא כיון דעל על (vgl. A. 71). Ähnlich ist der Zweifel bezüglich סיני, als welchen man den RJosef bezeichnet, gegenüber dem עוקר הרים, wie es Rabba war, bHoraj 14a, bBerakh 64a (L 3,514).

150 תפסת מרובה לא תפסת bRh 4b. Zum Ausdruck תפס vgl. Midraš Prov 10,1 כל מה שקרא אדם יהא תפוש בידו ומה ששנה כמו כן. Zur Orthographie (תפס, תפש) s. BACHER, Exeget. Terminol. 1,111 A. 2. Vgl. den schönen Satz bʿErub 54b: „Wenn man seine Thora bündelweise (חבילות חבילות) aufgreift, wird man immer kleiner, wenn nicht (d. i. wenn man von Stufe zu Stufe geht) — wer auf die Hand sammelt, wird groß werden".

151 Lev R 3,1, etwas vermehrt durch Kohel R zu 4,6. Daß מדות und בר מכילאן (Kohel R מרי מכילאן) auf das Studium der dreizehn methodologischen Regeln geht, bemerkt רד"ל ganz richtig, während nach RN (zitiert in מ"כ) Barajthoth gemeint wären. בר אולפן in Lev R korrespondiert mit תלמוד ib., בר מצוותא in Kohel R korrespondiert mit עושה צדקות vorher ib., so daß man sieht, daß der aggadische Prediger neuhebräisch spricht, dasjenige aber, wie sich der Talmigelehrte genannt wissen (אתקרי) will, in dem volkstümlichen Aramäisch ausdrückt. רעותיה „sein Wunsch ist", ist natürlich die Deutung von רעות רוח des Schrifttextes. In ähnlicher Weise wird in beiden Quellen die Eitelkeit gegeißelt, großer Unternehmer und großer Realitätenbesitzer heißen zu wollen, zwei Züge aus dem praktischen Leben, während die früheren Fälle das Lehreramt betreffen.

152 Kohel R ib. (weniger gut in Lev R ib.).

153 Kohel R ib. lautet der Ausdruck ואינו חוזר ורגיל בהם (in Lev R ib. fehlt חוזר; eigentlich חוזר על s. L 2,32 f.).

154 Josua b. Karcha in bSanh 99a.

155 ʾAboth RN α c. 3,6 (ed. Wilna fol. 19a). Es scheint, daß zwischen רב und חכם ein Unterschied gemacht wird und daß חכם den höheren, in Mischna oder Talmud unterrichtenden Lehrer (vgl. תלמידי ח׳, חכמים) bedeutet. Zu קרוב vgl. A. 145.

156 ʾAboth RN ib. Übrigens zweifelhaft, ob auch noch dieser Satz von RMeir herrührt.

157 ʾAboth RN α c. 8,2 (fol. 21a). ונמצא אדם ההוא מפוזר בין הארצות bezieht sich auf den Mann selbst, der gewissermaßen seine Kräfte zersplittert; anders BACHER, Ag. d. Tann. 2,20 „hat sein Eigentum zerstreut im Lande".

[158] BACHER *l. c.* glaubt den Widerspruch so zu lösen, daß er annimmt, mit dem Gleichnisse werde davor gewarnt, die verschiedenen Teile des Studiums bei verschiedenen Lehrern zu lernen, während in jener Mahnung gelehrt werde, nach Erlangung des ganzen Wissensgebietes auch einem zweiten und dritten Lehrer sich anzuschließen.

[159] ʾAboth RN α c. 8,1 (fol. 21b). Zu טעם ib. siehe A. 98. Sachlich עשה לך רב MʾAboth 1,16 dasselbe.

[160] MʾAboth 5,21 s. Kommentare. Siehe auch Tosafoth bKethub 50a.

[161] bBb 21a (vgl. S. 201). WEISSBERG in האסיף 2,347 nimmt Degenerierung an und verweist auf bHoraj 13b האידנא דחלשא עלמא.

[162] bKethub 50a.

[163] bKethub 50a s. Raši, der für das frühere Fasten auf bJoma 82a verweist. Vgl. Soferim 8,5, Machsor Vitry p. 43; w. unten A. 235.

[164] Vgl. תינוק הוא ישחק Num R 4,20 (oben S. 109).

[165] bKethub 50a רץ אחריו ואינו מגיעו (nach Raši heißt das: vergebens möchte ihn der Vater nähren und pflegen — der Sohn erholt sich nicht). Andere — mit denselben Worten — sagen: Die Schulgenossen ereifern sich umsonst, ihn im Wissen einzuholen. Ib. Ausgleich der beiden Meinungen.

[166] bKethub 50a באושא התקינו usw. Zu גלגל und התגלגל = sich plagen s. L 1,329.

[167] Siehe das Kapitel „Die Bar-Mizwah-Institution" bei L. LÖW, Lebensalter S. 210 f. *Bar Mizwah* in JE 2,509 f.

[168] Gen R 63,10, Tanch B. *Tōlĕdōth* 2. L. LÖW S. 212, BACHER im „Jahrbuch" 6,64.

[169] Gen R ib. Vgl. Raši zu לעונשים bNidda 45b.

[170] ʾAboth RN α c. 16 p. 62 ed. Schechter, Midraš Tĕhillim zu 9,5. Ein ähnlicher Midrasch bei Hieronymus, s. KRAUSS in JQR 6,254. RAHMER in Jüd. Ltbltt 25, 1901, S. 90 f. BACHER, Ag. d. Tann. 1² 277 A. 3.

[171] KOHLER in JE a. a. O.

[172] KOHLER in JE a. a. O. aus Pirke RE c. 26.

[173] Siehe mein *Josephus* in JE 7,274 f.

[174] *Vita* c. 2.

[175] Luk 2,41 f. Ein darauf bezügliches apokryphisches Buch תבונתו ומענייו = Σύνεσις καὶ Ἀπόκρισις Ἰησοῦ (Fabricius, Cod. Apocr. N. T. III, 397) habe ich behandelt in I.M.I. T. Évkönyv (Jahrbuch der Isr. Ungar. Liter. Gesellsch.) 1900 S. 195 f.

[176] Kohel R zu 11,9 RJudan. Ib. Ausspruch des RPinechas, in welchem sich ילדות, זקנות und דרכי לב usw. wiederholen. Vgl. תורה בילדות, תורה בזקנות u. a. im Munde RAkibas ʾAboth RN α c. 3. Auch Gen R 61,3.

[177] MʾAboth 5,21 בן ארבעים לבינה. Vgl. zum Ausdruck ואל בינתך אל תישען ib. 4,13. bAz 19b ועד כמה עד מ׳ שנין (nach Raši gibt er Bescheid bis zu seinem 40. Lebensjahre, was so ziemlich allen Gelehrten reiferen Alters den Garaus machen würde; vielmehr ist der Satz auf לא הגיע להוראה zu beziehen: wenn noch nicht 40 Jahre alt und dennoch Bescheidbringer, ist der „Schüler" zu verdammen). Auch physisch ist der Körper erst zu 40 Jahren ausgebaut; s. oben IX A. 224.

178 Sifre Dt Ende p. 150a, bRh 31b.

179 Siehe Bd. II, S. 28.

180 Folgt aus der Schilderung des Gezänkes zwischen Penina und Channa Pesikta R c. 43 p. 182ab; לפני הספר das. ist am besten mit älteren Autoren in בית הספר zu ändern (nicht סופר zu lesen, wie FRIEDMANN z. St. will). Vgl. BACHER, Ag. d. pal. Am. 3,474 A. 1.

181 Midraš Sam c. 1,8 p. 46 (Gegenstand wie in A. 180) ובנות לבייך רבה סודר ולהנינא חליק s. BUBER z. St.

182 Pesikta R (s. A. 180) אין את עומדת ומקבלה את בנייך שבאו מבית הספר.

183 Kohel R zu 3,2.

184 Barajta (Mišna) ʾAboth 6,4.

185 MBm 2,13. 14. Vgl. bHoraj 13a.

186 bKidd 31b. Ib. 33a. bJoma 37a; 53a. bSanh 109b was ist Epikuros (אפיקורוס)? RNachman sagte: Der seinen Lehrer beim Namen ruft.

187 MʾAboth 2,10 כבוד חברך Var. תלמידך. Ib. 4,12 beides: Die Ehre deines Schülers sei dir lieb wie die eigene; die Ehre deines Schulgenossen (חבר vgl. S. 233) sei dir wie die Ehrfurcht vor deinem Lehrer, diese (מורא רב) wie die Ehrfurcht vor dem Himmel.

188 bKethub 96a.

189 bMk 17a, bChag 15b אם הרב דומה למלאך ד' צבאות usw. Ähnliche Aussprüche: Lev R 30,2 שמלמדין תינוקות באמנה. Ib. 9,2 באמונה. Anwendung von Dan 12,3 ומצדיקי הרבים usw. auf die Lehrer: bBb 8b.

190 MʾAboth 2,5 לא הקפדן מלמד (richtige LA קופדן s. L 4,351). Šammai war ein קפדן und konnte nicht lehren, bSabb 30b, 31a; vgl. bSanh 113b.

190a jAz 2,8, 41d7, Cant R zu 1,2 nach Prov 27,26; Erklärung s. bei BACHER, Ag. der pal. Am. 1,491. פרש s. A. 191 und oft.

191 ואהדרי לתלמודאי bMk 28a. Alle dreißig Tage wiederholte er sein Lernen bPesach 68b. Pflicht zu wiederholen (שָׁנָה), bis es der Schüler kapiert: bʿErub 54b. Aus dieser Stelle erklärt sich nach HOCHMUTH in M. Zs. Szemle 6,201 die Pflicht, gerade viermal zu wiederholen, ausgedrückt in dem Satze bMk 16b אם קרית לא שנית ואם שנית לא שלשת ואם שלשה לא פירשו לך. Das Wort פרש wird im Unterricht stark angewendet. Jeder Lehrsatz wird 101 mal studiert, ib.; vgl. mein „Leben Jesu" S. 293. bChag 9b ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד, s. Margo.

192 MʾAboth 2,12 והתקן עצמך ללמוד תורה, Begründung: „Denn sie fällt dir nicht als Erbe zu". Aus dem Wechsel des Ausdruckes מתקינין und מסדרין in A. 77 folgt, daß התקין und סִדֵּר synonym sind; s. BACHER, Exegetische Terminol. 1,130 A. 3 und ib. S. 204. Gleicher Art ist wohl ומתיישב לבו בתלמודו (Stelle s. in A. 276). Exod R 38,3 מי שאינו רגיל לעשות תלמודו סדרים סדרים ובועט (das Wort בעט ist nicht recht verständlich), vgl. Tanch *Bôʾ* 2, Jalkut II § 906.

193 Sifre Dt 306 p. 132a כונס ... כללים, שאם כונסן פרטים מייגעים אותו.

194 bKidd 37a.

195 Oben S. 3 (oft im Talmud).

196 bBb 21a Rab zu einem Schullehrer; צוותא = צבתא s. L 4,168, J 1267; vgl. oben IX, A. 189. Mütter zweifelten, ob die Kleinen lernen (אלף) oder nicht, jChalla 1,1, 57b19 s. A. 240.

[197] Pesiḳta R c. 21 p. 102a, Soferim 16,3 im Anschlusse an die „Gesichter“ A. 253, deren letztes die Aggada betrifft, weshalb denn ברם הבא usw. auf die Aggada geht; doch kann der Satz selbständig sein, und dann ist im Gegensatze zu בנוהג שבעולם (Sof.) das ברם הבא einfach auf die Thora zu beziehen. RAkibas Spruch bPesach 112a.

[198] M³Aboth 5,16; zur Sache s. Register unter משפך, משמרה und נפה. Analog ist der Satz ib. 5,12 s. A. 216.

[199] Lev R 21,5. Zum „klopfen der Türe“ s. Bd. I, S. 41.

[200] Pesiḳta R c. 29 p. 137b. Zu בן קטן siehe S. 209.

[201] bBb 21a.

[202] MMakk 2,4 (b 8a). Vgl. Mekh zu Exod 21,14 p. 80a.

[203] TSukka 2,6, 194_{14}, Jalḳut Jerem § 285.

[204] Ein jetzt verlorener Midrasch in Kohut Semitic Studies (Berlin 1897) S. 493: לא במקלו ולא בתרמילו ולא בכלי זיינו (nur letzteres in bSanh 82a unten), doch ist תרמיל an dieser Stelle unpassend und scheint bloß Stellen wie MBerakh 9,5 (b 54a) und MJebam Ende nachgeahmt zu sein.

[205] bSabb 17a נעצו חרב בבית המדרש. Vgl. bSanh 94b „er steckte ein Schwert ein in die Türe des Lehrhauses und sagte: Wer sich mit Thora nicht befaßt, wird mit diesem Schwert durchstochen“ (דקר). Fortsetzung des Satzes s. in A. 312.

[206] bSabb ib. אם תקניטני (mehr bei L 4,336 קנט).

[207] Beides in einem Gleichnis in TBerakh 7,18 p. 16_{26}, dort wohl vom Sklaven ausgesagt, aber mit Ausdrücken, die an anderen Stellen das Verhalten des Schülers zum Lehrer kennzeichnen.

[208] Des Lernens willen folgt aus dem Satze וכמה ינוקין מתרצעין ללמוד דבר שלא היה בתורה RSim. bGamliel in Tanch B. צו 10.

[209] bGitt 36a.

[210] jMḳ 3,1, 81^{d}_{45} מחי לחד מיינוק יהיר מן/צורכיה. Zu בר פטא = Patriarch s. mein „Antoninus und Rabbi“ S. 20 A. 2. Dies stimmt mit der Wahrnehmung überein, daß die Patriarchen die Erhalter der Schulen waren (oben S. 203). Den Ausspruch: אל תגעו במשיחי (Ps 105,5) bezöge sich auf die Schulkinder, bSabb 119b, versteht Bacher in Jahrb. 6,72 f. von dem Mißbrauch des dem Lehrer zustehenden Rechtes der Züchtigung.

[211] Num R 16,18 anonym, also wohl alt.

[212] Semachōth 2,4: Geschehen mit dem Sohne des גורנוס (l. גורגוס = Georgos, Lwr 2,169) in Lydda, daß er dem Schulhause entfloh; da zeigte ihm der Vater die Geste des Ohrziehens, weshalb er sich vor dem Vater fürchtete, ging und sich tötete. Gen R 48,6: Zwei Kinder entfliehen aus der Schule; sobald das eine geprügelt wird, zittert (רתת) auch schon das andere.

[213] Siehe vorige A. Der Ausdruck ist אִבֵּד עצמו לדעת. Ib. ein anderer Fall eines Kindes, dem dieselbe Geste gezeigt wurde — sein Verbrechen war, daß es am Sabbat eine Flasche zerbrochen hatte — worauf es sich in eine Grube warf und starb. Siehe Ašeri Mḳ § 141.

[214] bGitt 7a לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו.

[215] bBerakh 36a, bʿErub 54a (zu שיננא s. L 4,587; eine Erkl. „Jemand, der lange Zähne hat"). In Dt R c. 8,4 (wo aber anonym ohne שיננא) lautet der Ausdruck למי שמוציאן מפיו.

[216] Dt R ib. Fortsetzung: REl. bJakob betete für ihn und er gewann sein Wissen zurück. Den Satz שהיה ממהר בכל תלמודו lese ich מְמַהֵר von מהיר (L hat es nicht) und halte בשעה אחת für eine Glosse (מ"כ hat es nicht), aufgekommen, als man das Wort מְמַהֵר las; das gibt aber keinen Sinn, denn מהר לשמוע usw. MʾAboth 5,12 (L 3,41) ist etwas anderes.

[217] Stellen und Phrase fehlen bei L 4,212.

[218] Pesiḳta 121a, Gen R 65,20, Thr R Einl. No. 2, vgl. אבנימוס Lwr 2,6. צפצף בקול s. ZfhB 14,133; s. auch BLAU, Das altjüd. Zauberwesen S. 65 A. 2. Vgl. auch Pesiḳta 90a und Parallelstellen ושמע קליה דמינקי ספרא דמגדלא. Lev R 9,3 ähnlicher Satz; man hörte das bekannte תורה צוה (Dt 33,4).

[219] bSabb 119b.

[220] bSanh 104b ה' לא קראו Ps 14,4 nach Rab אלו הדיינין, nach Samuel אלו מלמדי תינוקות. Da von den Schullehrern nirgends ein gottloses Betragen gemeldet wird, so nehme ich an, daß Samuel mit קרא an das Fehlen des lauten Unterrichts anspielt. Raši z. St. definiert die gemeinten Schullehrer mit den Worten שעושין מלאכתן רמיה, gewiß hergenommen aus bBb 21b ארור עושה מלאכת ה' רמיה usw. Zu der Erklärung von לא קראו vgl. ושמע קול סופר bSabb 31a; קל אמוראה Trg Hiob 3,18.

[221] הקרא s. A. 3. 80. 300 und oben S. 77. ולהקרות בו תינוקות TBb 1,4, 398₁₈. NORDEN (Antike Kunstprosa Einleit. S. 6) berührt die merkwürdige Erscheinung, daß man im Altertum laut zu lesen pflegte; als Zeuge dient ihm Augustin, Confess. 6,3. Weitere Belege gibt SUDHAUS in Archiv für Religionswissensch. 9,190 A. 2. Mit Recht verweist ferner P. BECKER in Rhein. Mus. für Phil. 1911 N. F. 66,480 auf die Stelle in Apostelgesch. 8,27 ff., wonach sogar im Reisewagen laut gelesen wurde.

[222] Vgl. jHoraj 3,8, 48b₃₀ Zitieren und Rezitieren einer Art von Sündenbekenntnis durch mehrere Sätze. Siehe auch A. 118.

[223] ענה auch in jHoraj (vorige A.), besonders aber Bar bSota 30b mehrmals והן עונין אחריו (Parallelstellen s. oben X, A. 15). bSota ib. Gesang der Kleinen auf Grund von Ps 8,3 מפי עוללים ויונקים יסדת עוז. Ib. RMeir: אפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה unter Anführung von Ps 68,27 במקהלות ברכו אלהים. Solchen Vorstellungen liegt, wie gewöhnlich, etwas Reales zugrunde.

[224] bʿErub 53b, 54a. Zu ערך vgl. בעריכה שפתים in (Mišna) Bar ʾAboth 6,5.

[225] Ähnliches berichtet aus Griechenland schon Dionys von Halikarnaß; s. LÜBKER, Reallexikon 7. Aufl. S. 1080. Vgl. auch Quintilian, *Inst. Orat.* 11,2 *ut duplici motu juvetur memoria dicendi et audiendi.* Plato, Hippias major p. 285. Vorgang Pestalozzis bei RAUMER, Pädagogik S. 321.

[226] נבואה folgt aus bBerakh 57b השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה.

[227] bChull 95b בדיק בספרא, ib. בדיק בינוקא s. Raši.

[228] Gen R 52,4, Chijja bAbba (in Sepphoris); RChaggaj (in der Doppelstoa von Tiberias) Midraš Tĕhillim 93,8.

[229] פסוק לי פסוקך bTa'an 9a, bChag 15a, bGitt 56a; s. auch nächstfolgende A. und vgl. jHoraj 3,8, 48b 30. Num R 4,20 לא היה לך ללמוד מפסוק קטן שהתינוקות קוראין. Esth R c. 7,13 Mordechai sieht drei Kinder aus der Schule kommen und fragt sie nach ihrem פסוק. Siehe פסוק in A. 3. פסוק קטן auch bZebach 28b (vgl. M. Zs. Szemle 13,313 A. 4). Für מנוח עם הארץ היה אפי' בי רב נמי לא קרא bBerakh 61a hat Jalkut Gen § 109 fol. 31a פסוקי דבי רב, gewiß richtiger. Mit der Redensart bBerakh 30b und sonst פוק קרא קראך לברא „geh, bringe deinen Vers (deine Sentenz, deinen Bescheid) draußen an" wird gesagt, daß in der Schule man genauer vorgehen müsse. Zur Sache s. auch BACHER, Exeget. Terminol. 2,160 f.

[230] Nach der ursprünglicheren Erzählung in jSabb 6 g. E. 8c 68 f. In bChull 95b sehr gekürzt: erstens nur RJochanan (nicht auch Reš Lakiš), zweitens (ohne die Schule zu erwähnen) nur אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקך. Der Schluß jedoch nachdrücklicher ש"מ נח נפשיה דשמואל (in j וסיימון — von סימן — und וכן הוות ליה); in b sodann abgeschwächt: Samuel war in jenem Moment gar nicht gestorben; das Ganze hat sich nur darum so gefügt, damit RJochanan die mühevolle Reise erspart bleibe. Bemerkenswert in j der Ausdruck נלך אחר שמיעת בת קול, was dort in einer anderen Erzählung in bezug auf die Stimme einer Frau noch einmal wiederkehrt. Zur Sache s. *Bat Kol* in JE 2,588 f. Zu der Art der Vorbedeutung vgl. das von כים und ארנקי (Bd. II, S 414) ausgesagte מכמני bBm 27b.

[231] j wie in A. 230; zu הטחה s. L 1,462.

[232] Zu den Weissagungen der Kinder s. auch S. CASSEL, Mischle Sindbad, 3. Aufl. S. 399. Auch bei den Arabern pflegte man zu Anfang des Dialogs zu fragen: Welches ist heute deine Sura? SNOUCK HURGRONJE, Mekka 2,145.

[233] Sifre Dt 46 p. 83a, bKidd 30b. RMeir legt großen Wert darauf, wenn einer hebräisch spricht, Sifre Dt 333 p. 140b.

[234] Folgt aus jGitt 5,9, 47b 55 wenn die Gemeinde aus lauter Priestern besteht, wird das Amen nach dem Priestersegen von den Frauen und Kindern gesprochen (ומי עונה אחריהם הנשים והקטנים).

[235] Nach dem gewiß authentischen Bericht in Soferim 18,5 (fol. 42c ed. Wilna, p. XXXV ed. Joel Müller). Der Text ist holperig, doch glaube ich, daß סבלו ומקרבו beibehalten werden kann (gegen REl. Wilna, der מוליכו ומקרבו liest; hingegen hat er mit dem Hinzufügen von בן י"ג wohl recht). Anderes ist in der Übersetzung stillschweigend berichtigt worden. — כדי לזרזן במצות, auch bPesach 89a und sonst oft. Vgl. לזכות את התינוקות jBerakh 5,2, 9b 51. Vgl. ib. 3,3, 6b 70 (tannaitisch) כל שאמרו בקטן כדי לחנכו.

[236] אם היה בנו זריז וממולא בתלמוד, bKidd 29a (L 1,553).

[237] bPesach 89a (s. A. 235).

[238] TJoma 5,2, 189 18; vgl. Bar bJoma 77b, wo die Geschichte Šammais des Alten *in nuce* ebenfalls enthalten ist; zu משום שיבתא ib. siehe Raši und Tosafoth. bJoma 82a ferner מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתים, s. schon oben A. 163. Der Begriff חנוך geht auch auf das positive Lernen, vgl. Cant R zu 1,3 צריך אדם להכנים בנו לתורה ולחנכו בתלמוד.

239 bNazir 29a.

240 Ein Lehrer des 3. Jh. in Pal. ermahnt die Mütter, sich der Pflicht, die Kinder zur Synagoge zu führen, nicht zu entziehen, unter dem Vorwande, daß sie nicht lernten: jChalla 1,1, 57b18.

241 Bar bPesach 109a oben. Die Frage ib. vorher: Was haben denn die Kinder für einen Nutzen (תועלת) vom Weine? bekundet ein tiefes Eingehen in die Psyche des Kindes.

242 So HAMBURGER RE 2,1243 unter *Unterricht*; MARKUS S. 33; GELDERN, Die Volksschule des jüd. Altertums, Berlin 1872, S. 17. Alles abgelehnt schon von ROSENBERG in M. Zs. Szemle 7,321.

243 Comm. in Ep. ad Titum 3.9 *ab exordio Adam usque ad extremum Zerubabel omnium generationes ita memoriter velociterque percurrunt, ut suum putes referre nomen.* — In Jerem 25,26 . . . *propter memoriam parvulorum solemus lectionis ordinem invertere.* Auf diese Fertigkeit der Juden spielt auch Paulus an, Ep. I ad. Timoth. 1,4. Vgl. JQR 6,232.

244 למפרע MBerakh 2,4 T 2,3, MMeg 2,1 T 2,1. BLAU in M. Zs. Szemle 9,263 = REJ 31,201 (vgl. ZNTW 9,208 f.) erklärt das aus einer fremden Schrift; nach des Hieronymus' Worten kann es sich nur um ein Kunststück, um eine Virtuosität handeln.

245 סימנין s. oben XI A. 346 f. Nach b'Erub 54b kann die Thora nur mittels „Zeichen" erlernt (קנה = erworben) werden. Nach Cicero, *De Orat.* 2,87 knüpft sich die künstliche *memoria* an Stellen und Bilder. Die jüdische Mnemotechnik bedient sich, wie wir sehen, andrer Mittel.

246 Oft קשה לשכחה. Bar bHoraj 13b קשים ללימוד. Ib. Dinge (Speisen, Getränke usw.), die das Lernen vergessen machen (שִׁכְחָה), andere, die das Lernen restituieren (השיב את הלימוד, Var. יפים לתלמוד).

247 M'Aboth 3,8 Dōsthai bJannai im Namen RMeirs כל השוכח דבר אחד ממשנתו usw. Es ist hier allerdings nur vom höheren Studium die Rede. Ib. מתחייב בנפשו auf Grund eines Schriftverses. Ib. תקפה עליו משנתו gelinder beurteilt.

248 Schicksal des Alters Bd. II, S. 23. Strafe s. b'Erub 24a (oben A. 224). Aber einem Alten (= Gelehrten), der durch äußere Gründe sein Wissen vergessen hat, gebührt dieselbe Achtung, die man der heiligen Lade schuldet, jMk 3,1, 81d63. Vgl. bBerakh 8b הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.

249 Dinge, die das Lernen restituieren s. A. 246. Engel, der bei der Geburt des Kindes alles vergessen macht, bNidda 30b. In jüngeren Quellen heißt er „Puta" (oder Pura) שר של שכחה s. mein „Leben Jesu" S. 293, REJ 55,71, BERLINER, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche, 1909, S. 38. Die Kraft dieses „Fürsten" wird bekanntlich beschworen (השבעה).

250 Vgl. den Grundsatz פרפראות לחכמה M'Aboth 3 Ende.

251 MARQUARDT, Pl.[2] S. 96 A. 5.

252 Cant R zu 1,10 s. oben A. 91.

253 Pesikta 110a erst von Gott, dann vom Menschen „der seinen Sohn Thora lehrt"; letzteres fehlt in der gekürzten Wiedergabe Pesikta R c. 21 p. 101b und Soferim 16,2. Die Ausdrücke sind: 1. פנים זועפות in Pesikta (so-

wohl bei Gott als beim Menschen), für das auch באימה steht (Pesikta R und Sof. פנים אימות bezw. פ׳ של אימה). 2. überall פנים בינוניות. 3. פ׳ מסבירות (in Sof. steht das an vierter Stelle). 4. פ׳ שוחקות (in Sof. an dritter Stelle). Erklärung der Ausdrücke s. bei BUBER und FRIEDMANN z. St., letzterer richtig פ׳ מסבירות „heitere Miene" (vgl. סבר פנים יפות oben S. 16) und nicht von סברא = Erläuterung; BACHER in Jahrb. 6,74 übersetzt „lebhaft bewegt". Das charakteristische דמיונות nur in Pesikta; Gott versichert, daß trotz der „Vorstellungen" er nur eins sei, folglich beim Menschen je eine besondere Rolle.

254 bAz 19a bSabb 63a ליגמיר איניש והדר ליסבר. bSukka 29a מרהטי בגמרא בהדי הדדי והדר מעייני בסברא.

255 bTaʿan 7a אם תלמיד הגון הוא לקראת צמא התיו מים. Vgl. MʾAboth 1,4. Mehreres über שונה לתלמיד שאינו הגון bChull 133a („als wie einer Stein dem Mercurius werfen würde").

256 MʾAboth 2,14.

257 פתח פה, abgekürzt פתח, ist eine häufige Phrase, s. BACHER, Exeget. Terminol. 2,174 f. Imperativ פתח ודרוש ʾAboth RN α c. 6 (aus RJochan. bZakkais Schule). Daß derartige Redensarten, die das „dramatische Element" des Schulbetriebes bilden, aus dem höheren Schulwesen auch für den Elementarunterricht herangezogen werden dürfen, bedarf keines Beweises.

258 קמוץ imperativ in bChull 50a קמוץ הב לי דאיכול in einem anderen Sinne (L 4,328). In dem von uns geforderten Sinne zu erschließen aus dem Gegensatz zu פתח.

259 Voll wäre פתח פומך, קמץ פומך „bei der Unterweisung in der richtigen Aussprache", BACHER, Die Anfänge der hebr. Grammatik S. 15. Nach DERENBOURG (dort angeführt) auch סגול so zu verstehen: סגל פומך „runde deinen Mund." פתח פומך bʿErub 54a.

260 Folgt aus למד לשונך לאמר איני יודע, bBerakh 4a, Derekh EZ c. 3.

261 תא שמע namentlich im babyl. Talmud ungemein häufig, vgl. BACHER, Exeget. Terminologie 2,221. הַטֵּה אזנך auch in der Bibel gebräuchlich; in unserer Periode vgl. in Derekh EZ c. 2: Sitze vor den Weisen, neige dein Ohr, ihre Worte zu vernehmen, והקשב אזניך לדברי חבירך. Aram. מצלי אודניה לגמרא bChag 11b. — כדי שתהבקע האוזן Mekh zu 19,5 p. 62b. Gegensatz wäre ib. zu 19,16 p. 64b לשכך את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע (L 4,552 שכך das Ohr dämpfen; besser BACHER *l. c.* 1,3 „beruhigen"; dafür Variante bei Raši und Tobia bEliezer לשבר, was ich = לסבר lese: dem Ohre verständlich machen).

262 צא ולמד belegt bei BACHER, Exeget. Terminol. 1,75; ebenso צא ובקש (ib.), צאו וראו MʾAboth 2,9.

263 בא וראה BACHER *l. c.* 1,8; 2,21; aram. חמי ib. 2,66. Aber die zur eigenen Anschauung auffordernde Redensart פוק חזי מאי עמא דבר z. B. bBerakh 45a (L 3,424) fehlt bei BACHER 2,126 unter נפק.

264 דע z. B. MʾAboth 3,1. תדע, תדע לך und Ähnliches s. bei BACHER 1,68; 2,75.

265 BACHER 1,136; 2,144.

266 Häufig נפק דק ואשכח L 1,384; BACHER 2,38.

267 כלך לדרך זו (statt כלך findet sich auch כלך לך und לכה לך, BACHER 1,78).

[268] רבנו למדנו BACHER 1,96; ילמדנו רבנו BACHER 2,99.

[269] Etwa בואו ואלמדכם. Vgl. בוא וראה בוא ולמד, BACHER 1,8.

[270] הריני דן oder הרי אני דן oft in den tannaitischen Schriften, BACHER 1,21.

[271] In mehreren Redensarten, z. B. לא זכיתי מן הדין oder לא זכיתי בדין, oder אם זכיתי מן הדין, oder auch לא זכיתי אדוננו, BACHER 1,51.

[272] הניחו לי סופרים כו' Bar bSota 15[a], Sifre Num 8 p. 4[a].

[273] Folgt aus der Phrase לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש.

[274] Auf eine liturgische Frage des Schullehrers Bar-Šelemja sagte der Amoräer Mani: das ist eine Schullehrerfrage (הדא שאלתא דספרי) jMeg 3,6, 74[b]28, s. BACHER, Ag. d. pal. Am. 3,452 A. 3; doch scheint der Satz (והדא mit Vav usw., ferner in ed. Krot. שאילתיה) in fragendem Tone gehalten zu sein.

[275] bTaʿan 7[a] תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים. Demgegenüber heißt es bBerakh 63[b] העוסקים בתורה בד בבד מתטפשים. REl. bPĕdath דמחדדין שמעתתיה bBm 84[a].

[276] bTaʿan 7[a] RChanina. Dasselbe דקדוק חברים und פלפול התלמידים unter den 48 Dingen, durch welche die Thora „erworben" (קנה vgl. A. 245) wird, Bar (Mischna) ʾAboth 6,5. Über den ganzen Komplex der dort angegebenen Methode schrieb H. DEUTSCH eine ungarische Abhandlung im Jahresbericht des Isr. Landeslehrerseminars in Budapest 1885.

[277] Vgl. בן שאינו יודע לשאול את פתח לו התחלה jPesach 10,4, 35[d]25 und daraus in der Pesachhaggada.

[278] Fehlt bei BACHER in beiden Bänden.

[279] bKethub 103[b], bBm 85[b].

[280] bBb 21[a] Ausspruch Raba's (4. Jh. Babylonien). Ib. סופר מתא s. Raši. Anders RCh (s. Tosafoth): Städtischer Schreiber.

[281] Siehe Bd. II, S. 9. Hieronymus, Comm. in Is. 48,17 (JQR 6,231): *usque in praesentem diem instar vermiculorum pullulant filios et nepotes.*

[282] Meine Ausführungen in העתיד 3,36.

[283] Den חזן (s. A. 77) bezeichnet auch BACHER (in Jahrb. 6,68) als Gehilfen des Lehrers. Siehe auch die Stellen in A. 23 und A. 25.

[284] למד ולא לימד אין לך הבל גדול מזה Lev R 22,1, Dt R 2,26, s. BACHER, Ag. d. pal. Am. 3,116 A. 1. bRh 23[a] RJochanan: Wer Thora lernt, ohne sie zu lehren, gleicht der Myrte in der Wüste (am Margo: an deren Duft sich niemand erfreut). Der Satz wurde auch so gewendet: . . . und sie lehrt dort, wo es sonst keinen Gelehrten gibt, gleicht der Myrte in der Wüste, die besonders lieb ist.

[285] Im Gebetstücke אהבה רבה. Vgl. Bar (Mischna) ʾAboth 6,6. Ib. 4,5.

[286] MʾAboth 1,17. bKidd 40[b] לימוד גדול שהלימוד מביא לידי מעשה.

[287] MʾAboth 3,17.

[288] Kohel Z zu 5,8.

[289] bPesach 3[b] RMeir לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. Vgl. BACHER, Exeget. Terminol. 1,25. Vgl. das aus Senecas 6. Briefe stammende lat. Sprichwort: *Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.*

[290] Folgt aus dem engen Verhältnis des Lernens zum Beten (vgl. S. 215), und bei dem letzteren wurde beim Langbeter unmutig ausgerufen: כמה ארכן הוא זה (Mekh zu 15,25 p. 45[b]) bBerakh 34[a].

291 bḲidd 30a. Zu גמגם s. L 1.339.

292 הוה מגמגם בלישניה bChag 15b.

293 RMeir trug — ob am Anfang oder in der Mitte oder am Ende wird nicht gesagt — äsopische Fabeln vor (s. BACHER, Ag. der Tann. 2,7). Vgl. oben S. 104.

294 bTaʿan 24a פירא דבוורי nach Raši מחילות של דגים, also Gräben zum Fischfange (vgl. MAINZER, Über Jagd, Fischfang und Bienenzucht S. 53 A. 8), was aber hier keinen guten Sinn gibt. Hier dürfte פירא = Frucht und כוורת = Bienenkorb sein, beides zusammen = Honig.

295 RAssi in Pesiḳta 60b, Lev R 7,3, Pesiḳta R c. 16 p. 83b (überall auch die Frage: warum nicht mit בראשית anfangen?). Siehe darüber eine Notiz FRIEDMANNs in Beth-Talmud 1,265: Genesis enthält mehreres (Liebesgeschichten und dgl.), was für das Kind ungeeignet ist; vgl. auch in האסיף 2,348.

296 Vgl. auch BACHER in Jahrb. 6,67.

297 Abaj lehrt es seinem Sohn, bJoma 27a. Abaj war vielleicht ein Kohen. Aber auch RAkiba fängt damit an (ʾAboth RNα c. 6), und er war sicherlich Laie.

298 Dt R 8,3.

299 Vgl. MChag 2,1 (b 11b) חכם ומבין מדעתו. Zu בין vgl. בינה S. 223.

300 So hört man aus der in der Doppelstoa zu Tiberias befindlichen Synagoge einen Vers aus Psalm 93 heraus (Midraš Tĕhillim 93 E.) vgl. A. 228. Kontroverse s. bAz 19a mit dem Satze אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. Auf einen Psalm bezieht sich Tanch B. נשא 31 למד את השבטים כסופר מלמד תינוקות. Der Lehrer läßt den Schüler Ps 50,16 lesen (הקרא vgl. A. 221), Midraš Prov 6,20, Ḳohel Z zu 7,8 = bChag 15a. והביא תינוק ובידו ספר תהלים Kalla R ed. Coronel 5b.

301 Derselbe Gedanke auch bei BACHER in Jahrb. 6,76.

302 bBm 85a (Jochanan oder Jonathan) כל המלמד את בן חברו תורה; ib. וכל המלמד את בן עם הארץ תורה. Vgl. bSanh 96a (oben A. 101). Die Ähnlichkeit mit dem Grundsatz Jesu, sich durchaus an die Armen des Geistes und des Vermögens zu wenden, springt in die Augen.

303 bBm ib. nach drei Generationen שוב אין תורה פוסקת מזרעו. Ib. תורה מחזרת על אכסניא שלה.

304 bSota 22a.

305 bNedar 41a.

306 באמנה, באמונה usw. s. in A. 189. Vgl. לשם שמים Midraš Prov 6,11.

307 Dies war in Rom ganz anders; der Pädagogus war ein Sklave, *literatores*, *praeceptores*, *grammatici* verachtet.

308 Aus der Stelle bPesach 49a b ist also nicht zu schließen, daß der Durchschnittsschulmeister in der sozialen Wertschätzung keinen hohen Rang eingenommen habe. Die Stelle legt zugunsten des Lehrers aus auch WEINBERG in MGWJ 41,677. Noch in der Klage MSota 9,15 (s. A. 77) dringt die hohe Wertschätzung der Lehrer (ספריא) durch; dort stehen sie sogar unmittelbar hinter den Schriftgelehrten.

309 bAz 3^b (s. A. 113).

310 Exod R 28,5. רד"ל z. St. erinnert ganz richtig an bAz 16^b אי ספרא לא סייפא usw. *Inter arma silent musae.*

311 bSabb 104^a. Es handelt sich um die sinnige Deutung der hebräischen Buchstaben, darunter אלף בית = אלף בינה = lerne Vernunft! Vgl. dazu oben S. 134 und בינה oben A. 299. Warum es die Rabbinen gerade dem RJosua bLevi sagten, ist nicht ersichtlich, wie uns auch die Motive nicht bekannt sind, warum sie das Zeitalter des Josua bin Nun für so ausnehmend gelehrt hielten.

312 bSanh 94^b. Obzwar an König Chizkijahu geknüpft, verrät schon die Phrase מגבת ועד אנטיפרס (daneben מדן ועד באר שבע bloß archaistische Sprachfärbung) die späteren Verhältnisse. Raši zu Hl. 5,6 zitiert übrigens מגבת ועד אנטוביא (ohne תינוק ותינוקת).

313 Z. B. bBerakh 5^a, bGitt 29^a, bChull 81^b. Auch Num R 4,20. Ib. מלה דמינוקיא אמרין בכנישתא בכל יום. Ib. „Konntest du denn nicht lernen von einem kleinen Verse (פסוק), den die Kinder lesen"? Vgl. A. 229.

314 MMeg 4,5 f. b 22^b. Interessant RAcha in Cant R zu 1,3 מי יאמר בתורה לפני ברכו את ד׳ המבורך לא היונקים.

315 Aus der Erzählung Lev R 21,8, Pesikta 176^b (vgl. bKethub 62^b) erfahren wir im Gegenteil, daß der Vater Jahre hindurch auf der Hochschule verblieb, ohne sich um Weib und Haus zu kümmern, und daran erinnert werden mußte, daß die Tochter, die er gar nicht mehr erkannte, heiratsfähig geworden sei.

316 Bar bKidd 29^b ולמדהם אותם את בניכם ולא בנותיכם, jʿErub 10,1, $26^a{}_{35}$. MSota 3,4 כל המלמד ... מלמדה תפלות (nach J 1687 unser תפלות darum, weil die auf die Eheirrungen bezüglichen Gesetze die Sinnlichkeit der Tochter reizen würden). Ib. רוצה אשה בקב ותפלות usw.

317 Geschichte RMeirs und der gelehrten Frau Num R 9,20. Von den Töchtern Zelofchads חכמניות דרשניות Bar bBb 119^b.

318 Abbahu jPeʾa 1,1, $15^c{}_{13}$; vgl. Bacher, Ag. der pal. Am. 2,97.

319 bNidda 45^b, Gen R 18,1 (anderer Tradent), Midraš Aggada zu Gen 2,19 p. 7^a ed. Buber. בינה auch in der 4. Benediktion der *Tĕfilla*.

320 Vgl. in bezug auf Gelübde Bd. II, S. 22.

Nachträge und Berichtigungen *).

Zu Bd. I.

S. 26. כרכא Gen R 68,12 (fehlt in ʿArukh ed. pr., sonst aber vorhanden) nach L 2,412 K 4,335 J 672 Bauch, Inneres, metaphorisch = Gewölbe des Hauses; doch scheint רד"ל recht zu haben, daß קריתא = Gebälke zu lesen sei. Die Bemerkung S. 317 danach zu berichtigen.

S. 27. Die Wölbung hatte eine Stütze (כניף, Stützpfeiler), Midraš Tĕhillim 91 g. E. p. 400 B., Jalkut Gen § 120, Pirke RE c. 35 E. (L 3,557).

S. 64. Das Bettleintuch hieß auch כודר (Bar bKethub 10a). Daß die Lagerstätte mit Seide (שיראין) überdeckt wurde, kann aus einem (ib. 39a berührten) speziellen Falle gefolgert werden.

S. 65. Z. 4 v. o. lies: und sie (Lr).

S. 79. Ergänze בת בירתא (bChull 106a) Raši = חריץ.

S. 82. מאוב = Rinne jNedar 1,1, 36d55.

S. 110. Z. 5 v. o. 504b lies 504a.

S. 132 oben. Vgl. die Deutung von פסים [כתונת] Gen R 84,8: der Stoff war so dünn (= fein) und leicht, daß man ihn in der Handfläche (פס יד) verwahren konnte. Ähnliche fabelhafte Berichte übrigens auch bei Plin. h. n. 19,2.

S. 153. Zu den Kunstteppichen und Kunststickereien, namentlich zu den „babylonischen" Teppichen (s. Lwr. 2,137 בבליקין) s. SPECK, Handelsg. III, 2,281.

S. 153 קצרא. Bemerkenswert (wegen רוצן S. 176) die Form קוצירה (RJose der Walker jBb 10,1, 17c36).

S. 157 אחה. Siehe jetzt I. Löw in WZKM 1910, Bd. 24 S. 349 f.

S. 159. Zu בית רצואר vgl. bAz 28b oben חללא דבי צ־א־א (L 2,60), wo חללא das Zeug der Halsöffnung zu bezeichnen scheint.

---

*) Freundliche Bemerkungen von L. WIESNER-Wien und von A. LÖWINGER-Szeged sind mit (W) bezw. mit (Lr) bezeichnet. Außerdem verdanke ich einiges den Herren I. Löw-Szeged und K. KOHLER-Cincinnati.

S. 169. Der Rock fiel aus Unachtsamkeit herunter (שרע jBerakh 5,1, 9a43).

S. 172. Z. 23 v. o. lies: Hexaplaglosse (Lr).

S. 179. Nach Note 699 beginnt fehlerhaft die Zählung mit 670 wieder (Lr).

S. 180. Der Schuh war manchmal mit Spitzen (עוקצי) versehen, bʿErub 100b, wo Raši עוקצא fr. *haspe?* RN bei K 6,249 עוקבא liest; s. L 3,687.

S. 181. Z. 7 fehlt die Zahl der Anmerkung 696.

S. 185. Das Diadem (עטרה) eines Königs wurde einmal auf dem Wege einer Kollekte beschafft, an der sich auch der Arme beteiligte, Thr R zu 3,7.

Ib. Mar, der Sohn des RAši, flicht eigenhändig seiner (Braut gewordenen) Tochter den Kranz (כלילא) und meint, Frauen müssen dem (auch in den Zeiten der Drangsal) nicht entsagen, bGitt 7a.

S. 191. Z. 2 v. u. „und" einmal zu streichen (Lr).

S. 193. Zu בלורית verweist K. KOHLER-Cincinnati (brieflich) auf die altjüd. oder essen. Erklärung von Lev 19,27 (s. Hexapla z. St.) in Apost. Constit. 1,3; s. auch SCHLEUSNER Thes. unter σισόην ποιέω; WRESCHNER, Samarit. Traditionen S. 44 f.

S. 194. Z. 12 v. o. lies: betonte.

S. 195. Falsche Haartouren, so meint WINER (Bibl. Rwb.³ 1,450), will man „mit Unrecht" MSabb 6,5 erwähnt finden; aber er selbst bringt (aus Xen. Cyr. 1,3, 2) κόμαι πρόσθετοι bezw. (aus Josephus *Vita* c. 11) περιθετὴ κόμη bei, und dem entspricht wörtlich die rabbin. Bezeichnung תושב! — Wenn der Rezensent in הלוט 25,259 gegenüber meiner Aufstellung behauptet, Menschenhaar zu Geweben und Geräten werde nur theoretisch erwähnt, so hat er die vielen Stellen in III A. 877. 878 (Bd. I, S. 652) nicht gehörig beachtet und aus dem Vorgehen der Frauen in Karthago 146 v. Chr. keine Lehre gezogen.

S. 203. Von der Halskette (ענק) heißt es (bʿErub 54a), daß sie auf dem Halse hin und her pendle (רוף) und darum bald sichtbar bald unsichtbar sei.

S. 205. בירית scheint der besonders den Kelten eigentümliche Arm- (oder Fuß)-Schmuck *viriae* zu sein; zur Endung s. Lwr 1,187.

S. 217 טבילה. Vgl. טְבוֹל in Bar bGitt 70a: „Wer von Unterleibschmerzen befreit sein will, soll Sommers und Winters des Bades pflegen." — Als neueste Behandlung des Stoffes mag genannt werden: W. BRANDT, Jüd. Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien (Beihefte zur ZATW 19), Gießen 1910 (Anzeige von A. BÜCHLER in Deutsche Literaturztg. 1911, 32 Sp. 1934 und von G. HOENNICKE in Theol. Ltztg. 1911, 36, Sp. 583—586).

S. 220. Zur Gefährlichkeit des Warmbades vgl. TMikw 5,7, 657₁₅ החמה במרחץ, ib. המה בקטן.

Daselbst Z. 3 v. o. lies: hergestellt (Lr); Z. 23 v. o. lies: Badegäste (Lr).

S. 230. Z. 3 v. o. lies: אלונתית (Lr).

S. 248. Zur mächtigen Mütze der Perser im Talmud vgl. G. JACOB, Altarab. Beduinenleben[2] S. 237: „Wie der Gürtel, galt auch die hohe Mütze den heidnischen Arabern für eine merkwürdige Tracht der Perser".

S. 252. פנים usw. auch in פניה מכורכמות Gen R 99,8; פניו מאדימות Num R 12,1. Sifre Num 148 p. 55a und bMenach 68b צהבו פניך (nicht צבהו).

S. 253. Ergänze zu No. 3: צלחתא Kopfschmerzen (L 4,191).

S. 254. Ergänze die von medizinischem Gesichtspunkt auch sonst lehrreiche Stelle bSanh 98a סקבני דרומי RN s. L 3,580 K 6,117: סקב s. Bd. II, S. 512 (A. 872).

S. 262. „Pflaster" auch unter dem Namen מסתר, u. zw. aus Kräutern (aram. עשבי) bereitet (bBb 74b; andere Stellen bei L 3,549, wo auch aus Trg das Denominativum סמתר ein Pflaster auf die Wunde legen).

Daselbst. Die Zählung der Noten springt von 524 plötzlich auf 555.

S. 266. Zum Heilverfahren gehört auch das Aufreißen (קרע) der Wunde, Pesikta R c. 33 p. 152b. Ib. Umschau nach andren Ärzten. Schlechte Diagnose ib. p. 153a שאינם יודעים מה היתה המכה ניכרת.

Daselbst zu „Schlangenbiß": Der Arzt heilt mit der Zunge (wahrscheinlich durch Auslecken der Wunde) den auf der Wanderung von einer Schlange gebissenen (נשך) Mann (Num R 20,4). — Das in der „Talm. Arch." häufig genannte Werk von W. EBSTEIN beruht, was die talm. Daten anlangt, auf Mitteilungen des Herrn Rabbiners Dr. JACOB (ehemals Göttingen), was über dessen Wunsch und nun auch über Mitteilung von W. EBSTEIN selbst (in Theol. Ltztg. 1911, 36, Sp. 582) hier konstatiert werden möge.

S. 269. A. 4. מערה als Station nach I. GOLDZIHER (brieflich) nicht von مغارة = Höhle, sondern von مَعَرّة, vollständig *Ma'arrat al No'mān*, Heimat des Dichters Abul 'Alā Ma'arri (KREMER).

Ib. A. 9. Siehe jetzt E. BRANDENBURG, Die Troglodyten des Djebel Garian, OLZ 1911, Bd. 14, S. 1 f.

S. 273 A. 60 und zu S. 677 A. 122. Nach I. Löw WZKM 1911, 25, 187 f. (unter Berufung auf LAGARDE, Semitica 1,40) ist אונא דמיא (אודנא, אדנא, אגנא) bBerakh 22a bSabb 157b in אונא herzustellen; dieses אונא = syr. ܐܓܢܐ = (ܐܓܢܐ) ist irgendein Wasserbecken. Davon sei עדיינה, אוריינא (und wie das Wort noch orthographiert wird), das etwa assyr. Ursprungs sei, durchaus zu trennen; Bedeutung (Türe, Mörser, Bank) unsicher. Zu verweisen wäre noch auf עקרי התלמוד des Abr. Zacuto (bei KOHUT, 'Arukh Einl. p. 44), der אריני liest (vgl. אורייני bMk 21a), das er als das Nachtlager des Feldhüters erklärt.

S. 285 A. 144. גללא = Stein scheint vorzuliegen in dem Sprichwort bBk 92b: „In seinem Hunger frißt der Hund Steine" (גללי s. Raši 1. Erkl., von Raši mit Recht bevorzugt, während גללי = Mist nichts Besonderes wäre).

S. 294 A. 195. Statt „bSukka 8b" lies bSota 48a (L 3,523) ביה המסובך בארזים (Agg. המסובך). Desgleichen Derekh ER 4 Mitte: ומסבבין בו בתים lies ומסבכין.

S. 301 A. 257. אדריכל findet sich jetzt in Assuan Aramaic Papyri s. Glossar.

S. 326 A. 392. Unter der Dachrinne (מרזבא) pflegte man nicht zu sitzen; der natürliche Grund, daß sie schmutziges Wasser ausströmt, wird aufgegeben zugunsten der Ansicht, daß Dämonen (מזיקין) darunter hausen (der Babylonier Abaj bChull 105^{b}; ib. der Ausdruck שופכים triefendes Wasser).

S. 351 A. 560. Wahrscheinlich der Chalcedon-Stein: s. „Gastmahl des Trimalchio“ (Reclam-Bibliothek No. 2616) S. 47.

S. 391 A. 111. Wenn dem Reš Lakiš, dem ehemaligen Gladiator, die Tochter einen Polster anbot, schlug er ihn mit dem Worte aus: כרסי כרי „Mein Bauch ist mein Polster“ und legte sich platt hin auf den Boden (bGitt 47^{a}, BACHER, Ag. der pal. Am. 1,343).

S. 394 A. 121. Richtige LA בכבכי, von *כבסא syr. ܟܒܣܐ (PSm 1778) altes Leder, im Talmud wohl mit Raši [Leder-]Riemen. I. LÖW in WZKM 1911, 25,189.

S. 402 A. 212. Zu bemerken die Phrase אהלי אשרגא, s. JQR N.F. 1,274.

S. 423 A. 35. Zu verzeichnen die Stelle bChull 105^{b} unten: Abaj sagte ferner: Anfänglich glaubte ich, man schütte (vor dem Trinken) darum Wasser aus von der Mündung der Butte (חצבא, Raši richtig כד = Krug), weil (obenauf) Holzsplitter (ציבתא) (schwimmen); aber ein Lehrer sagte mir, (es geschehe) weil an „böses Wasser“ zu denken ist (d. h. es könnten Dämonen daraus getrunken haben, und ein Gegenmittel ist eben ein vorheriges Ausschütten). Ein junger „Schädling“ (בר שידא, wohl der Angehörige eines fremden, verachteten Volkes), der im Hause des RPapa bedienstet war, sollte Wasser vom Strome (oder vom Kanal) holen und blieb lange aus; angekommen, wurde er befragt, warum er solange ausgeblieben sei? worauf er antwortete: Bis die „bösen Wasser“ abflossen (חלף); unterdes aber sah er, daß die Leute aus der Mündung der Butte Wasser ausschütteten und da sagte er: Wenn ich gewußt hätte, daß ihr das zu tun pfleget, hätte ich erspart, solange auszubleiben. — ציבותא (offenbar = ציבתא) auch bSukka 29^{a}, und auch dort fallen die Holzsplitter (vom Laube der Festhütte) in die Speisen. Daselbst vorher חצבא (Raši: irdener Krug, mit dem man Wasser schöpft).

S. 429 A. 95. Buch der Jubil. 21,12 zu erwähnen (K. KOHLER).

S. 437 A. 158 in TSanh 2,12, 417_{29} nur הנורים, d. i. = הנורי פבחים.

S. 442 A. 213. Zum Zitat aus Epiphanius vgl. LAGARDE, Symm. 1,93 B 5; ib. 2 p. 189 „φορεύς, wie die Kyprier (!) das große κόλλαθον nennen“. — LAGARDE, Orient. 2,11 gibt syr. und arab. Formen zu κόλλαθον. Siehe hier S. 453 A. 287. — Als Etymologie von קלת kann etwa קלע gelten, also = קלעת, arab. قلعة. s. Ges. Hwb. s. v. צקלון.

S. 455 A. 295. Auch bei arab. Frauen ist das Kesselleihen im Schwange, s. JACOB, Altarab. Beduinenleben^{2} 93 mit der richtigen Bemerkung: „Die Sitte des Kesselleihens zeugt auch davon, daß Fleischspeise etwas Rares war“.

S. 457 A. 314. גּשׁקר (bGitt 56a, RN bei K 2,383 arab. כּשׁכּאר), s. auch Tanch. Jeruš. bei Bacher S. 77; eigentlich pers. *chuškàr*.

S. 466 A. 387. Die Sache wird völlig klar durch das schöne Gleichnis Dt R 8,3: „Der Brotlaib hängt (תלוי) in der Luft. Der Dumme spricht: Wer könnte ihn holen! Aber der Kluge bringt eine Leiter oder einen Rohrstab (קנה) herbei und holt sich ihn“ . . .

S. 481 A. 501. Nach JACOB, Altarab. Beduinenl.[2] 94 wurden Euter und Embryo für Leckerbissen gehalten, doch beweisen das seine Belege nicht.

S. 487 A. 541. I. Löw auch in ZDMG 47,519.

S. 487 A. 554. „Lies כלילה“ jetzt bestätigt durch die gaonäische LA bei GINZBERG, Geonica 2,45.

S. 492 A. 582. Tanch. Jeruš. bei Bacher S. 141 stellt חססיות = gemahlene Linsen zu עססיות (eine Art Bohnen). חסיסי eine Mehlsorte s. hier S. 509 A. 719.

S. 506 A. 699. Dagegen JACOB, Altarab. Beduinenl.[2] 92: „Das Braten lag in der Regel Mägden ob“.

S. 509 A. 719. Zu beachten Bar bSukka 29a משתכרת המקפה של גריסין, wo כרח = verderben (infolge des in den Brei gefallenen Regens). Die Stelle behandelt Tanch. Jeruš. bei Bacher S. 56 A. 6: Entweder מִקְפָּה zu lesen, als wäre es מקפא geschrieben, oder מִקְפֶּה. Vgl. ib. S. 70 A. 4.

S. 514 A. 776. Zu כדי לבשל ביצה קלה gibt es ungarische Parallelen in Nyelvőr 40,354 (I. Löw).

S. 540 A. 140. Zu הרי vgl. בי כיתנא בפומבדיתא, ib. erklärt: entweder der Ort, wo man den Flachs weicht, oder der Ort, wo man den Flachs verkauft (bGitt 27a = bBm 18b).

S. 541 A. 145. Gen R 34,3 hat mehrere Parallelstellen, s. Wertheimers *Bote-Midrašoth* 4,10 oben, wo der Ausdruck: אבל כשהיא רעה היא מתקרסמת.

S. 542 A. 149. „Raši bSukka 12b“ ergänze: MBm 2,1 (b 21a), ebenso zu „bChull 51b“ ib.

S. 554 A. 231a. Bei ***Beth-Talmud*** zu ergänzen der Name des Artikelschreibers A. EPSTEIN; auch wird dort die Schrift Geršōn Chanokh קונטרים שפוני טמוני חול angeführt und zugleich bekämpft.

S. 550 A. 212. „Leuchtende Hülle“ s. auch bei BOUSSET, Religion des Judentums S. 265 f. GRESSMANN, Musik S. 22. Archiv für Religionswiss. 4,233 f.

S. 577 A. 353. Zu στρούθιον vgl. Plin. h. n. 19,18.

S. 596 A. 499 חביבה. Zu verweisen auf die reiche Lese bei ZUNZ, Literaturg. der syn. Poesie, S. 631—633.

S. 626 A. 692. כֵּיִם auch bʿErub 100b.

Daselbst A. 695 zu שלף נעליו. Dieser Begriff heißt aram. טלע (s. Trg Ruth 4,7 טלע נרתיק יד ימיניה, mehr bei L Trg Wb 1,305), אטלע bei Tanch. Jeruš. (bei Bacher S. 75), wahrscheinlich wegen bJebam 39b אטלע ליה רגליה דימינא so geändert.

S. 629 A. 721. Schuhsohle ein Werkzeug des Schlagens auch bei arab. Frauen; s. JACOB, Altarab. Beduinenl.[2] S. 257.

S. 651 A. 874. Vgl. Num R 19,20 נסתלקו עיני כבוד ונראו כאשה פרועה.

S. 667 A. 13. בבא דפושרין bBm 29b legt RCh eigentümlich aus: brodelndes Wasser (פשר = פתר sprechen, wie לוחשות bei Kohlen oben Bd. I, S. 86).

S. 690 A. 281. בעל אוב wird bSanh 65a (s. L 2,8) erklärt מקטר לשד bezw. מקטר לחבר, s. auch bKerith 3b.

S. 701 A. 361. Vgl. מלמד שהיו כריכים ונתרפו jSabb 6 E. 8d32 (ed. Ginzb. p. 316).

S. 702 A. 380. Bezeichnung der Haare als „grün“ s. Fleischers Dozy-Studien S. 49, auch SCHILLER schreibt: „wem die Locken noch jugendlich grünen“; s. JACOB, Altarab. Beduinenl.[2] 240 f.

S. 705 A. 424. Gerade die auf die Augenkrankheiten bezüglichen neuhebr. und aram. Ausdrücke sind trotz Kotelmanns großem Werke nicht gehörig aufgeklärt; s. Anzeige des genannten Werkes von I. Löw in OLZ 1911, 10,479 f. — Hier sei erwähnt, daß J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, nur für den III. Band benutzt werden konnte.

S. 710 A. 470. Zu Gen R 10,6 אין כל עשב ועשב usw. vgl. Trg Ḳohel 2,4 עסבין ... לצרוך אסותא ... עסבי בוסמין.

S. 715 A. 522. Daß die ägyptischen Könige die Leichen sezieren ließen, bezeugt auch Plin. H. N. 19,26.

Zu Bd. II.

S. 1. Zur Literatur ist jüngst hinzugekommen: A. BILLAUER, Grundzüge des babylonisch-talm. Eherechts, Berlin 1910 (nach dem Urteile W. Bachers in Theol. Ltztg. 1911, Sp. 326 f. und L. Blaus in M. Zs. Szemle 28,287 wertlos). — L. BLAU, Die j. Ehescheidung u. der j. Scheidebrief, im Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule zu Budapest 1911.

S. 11 oben. Auch den Erwachsenen trägt man mitunter auf der Schulter, denn es wird gesagt, Juda hätte den Josef auf der Schulter zum Vater tragen (הוליך) sollen, Gen R 85,3.

S. 15. Bei „Mallukh“ fehlt die Anmerkungszahl 151.

S. 17. Ergänze den Namen der Magd כרכמית M'Eduj 5,6. — Eine Rebekka aus Jaffa s. in Mélange de la fac. Orient. Beyrouth 1,174 unten. Ib. 168 *nom. pr.* nach dem Wochentage der Geburt.

S. 24. Zu den Kapiteln 118—125 hat L. BLAU einige Ausstellungen geschrieben in M. Zs. Szemle 28,200—207, worauf ich ib. 261—264 geantwortet habe. Ich finde zu berichtigen: S. 28 wird gesagt, daß ein Schriftgelehrter auch im Alter nur eine Jungfrau heiraten soll, aber der Beleg aus bSanh 100b in A. 265 beweist das nicht, und der richtige Beleg fehlt einstweilen. — S. 44 ist die Definition von עבדי צאן ברזל zum

Teile unrichtig; statt „das ihr vom Manne verschriebene Heiratsgut“ soll es heißen: „das vom Manne übernommene und gewöhnlich im Heiratsinstrument (*Kĕthubba*) spezialisierte Heiratsgut“ usw. — S. 53 wird vom Verkehr zwischen den geschiedenen Ehegatten gesprochen, und als Belegstelle dient (S. 472 A. 397) MGitt 8,1, wo aber הוא עמה במטה nicht auf den Mann, sondern auf den *get* geht; ein sonstiger „Verkehr“ ist aber aus der Stelle nach wie vor bewiesen.

S. 25. יהודי (aus bPesach 113b) wahrsch. ein Gebilde der Zensur; fehlt in ms M und in den besseren Ausgaben; BLAU a. a. O. (s. vorige A.).

Daselbst Z. 27 v. o. lies: *ad normam* (Lr).

S. 28. Der unter Trajan lebende römische Arzt Rufus hält das von Hesiod empfohlene Alter von 18 Jahren für normal, doch bemerkt er, daß „nach den gegenwärtigen Verhältnissen“ dies zu spät sei (SPECK, Hg. 3,2, 560).

Daselbst. Spott über einen ehemals wählerischen heiratslustigen Alten: Nunmehr ist deine Nase verwelkt, deine Ohren sind träge und deine Augen dunkel! Ḳohel R zu 11,9 (fol. 29d).

S. 34. „Verlobung.“ Siehe jetzt die gründliche Studie von A. BÜCHLER, Das jüd. Verlöbnis und die Stellung der Verlobten eines Priesters im ersten und zweiten Jahrhundert (in Lewy-Festschrift, deutscher Teil, S. 110—144, Breslau 1911).

S. 40 Z. 2 v. u. lies: חתן (Lr).

S. 43. נדוניא = מהר s. Assuan Aram. Papyri p. 12.

S. 44. Zur Geschichte der *Kĕthubba* sei zunächst verzeichnet der Ausdruck שטר כתובה bBm 20a oben; ib. 20a חיישינן לשתי כתובות; ib. 17b במקום שאין כותבין כתובה (d. i. zur Verlobung, אירוסין, wird in manchen Orten — Babyloniens — kein Vertragsinstrument aufgesetzt; s. Raši).

S. 64. In Rom wurde die Leiche zur Schau gestellt, s. Tacitus, *Annales* II, 73 und XIII, 17.

Daselbst Z. 2 v. u. lies: Minimum (Lr).

S. 66. Zum Brautzug vgl. jetzt P. HAUPT, Bibl. Liebeslieder, Lpz. 1907, S. 28.

S. 70 Z. 8 v. o. lies: kostbare (Lr).

S. 71. Ein ausgesprochenes Trauerkleid, etwa ein Lumpenrock, birgt sich in חרור Semach c. 9 E. (s. Bd. I, S. 528), womit BEN-JEHUDA in מ״לון III, 1740 geistreich חרדות Ezech 26,16 kombiniert.

S. 72. Daß in Jerusalem faktisch nicht begraben wurde, sucht neuerdings A. BÜCHLER (REJ 62,202 ff.) mit großem Apparat zu beweisen. Auch ich habe (in REJ 53,32 ff.) nur Ausnahmen zugegeben, was durch Büchlers Ausführungen nicht widerlegt wird. Sobald man für das antike Leben des Judentums den engen halakhischen Gesichtspunkt verläßt, wird man sowohl für die Regel des Nichtbegrabens als auch für die davon gemachten Ausnahmen in der Verfassungsgeschichte der hellenistischen Städte vollgültige Analogien wahrnehmen, wie ich sie in der zugehörigen A 503 anführe. Daß nach Gaza keine Leichnamen geführt

werden durften, erwähnt auch B. (S. 206 A. 4; s. jetzt M. A. Meyer, History of the City of Gaza, New York 1907, p. 63), und das ist gewiß nur ein Beispiel unter vielen.

S. 80 Z. 3 v. o. lies: ausgesprochenen (Lr).

S. 88. עִטֵּר assyr. *ul itâr*? Schorr, Babyl. Rechtsurkunden I, 25. RN (eigentlich Hai) bei K 6,189 sucht dieses עטר innerhalb des Aramäischen zu erklären (= entfernen, beseitigen) und verweist namentlich auf den Ausdruck עטור סופרים (hier oben S. 318). Sachgemäßer geht Raši vor, wenn er dieses עִטֵּר an עֲבַד עִטְרָא (bBb 29b, vgl. XI, A. 479) anlehnt, das gleichfalls zum Urkundenstil gehört; da aber auch hier die Wurzelbedeutung dunkel ist, muß an Herübernahme aus dem Assyrischen gedacht werden.

S. 92. Der entsittlichende Einfluß der Sklaven kommt lehrreich zum Ausdruck in dem (von RJoch. b. Zakkai herrührenden) Gleichnis, daß der „König“ wahrnimmt, wie seine Frau mit einem Sklaven flirtet (שחק); voll Zorn verjagt er sie; aber ihr Paranymphe sucht sie zu entschuldigen mit den Worten: Herr, übersiehst du, woher du sie genommen? Ist sie denn nicht unter Sklaven aufgewachsen? Und da sie zwischen Sklaven aufgewachsen, ist sie herrischen Sinnes gegen sie (d. i. glaubt sie ihnen ihre Liebe aufnötigen zu können, vgl. die Potifar und Josef), Dt R 3,17, Jalkut I, § 396. Die letzten Worte, לבה גס בהן, s. in ähnlicher Anwendung auch S. 470 A. 381. Blau in M. Zs. Szemle 28,205 möchte hierin den Begriff finden: sie tut vertraulich mit ihren Sklaven (Nachbarn usw.), s. jedoch (ib. 263) meine Gegenbemerkung.

S. 95 f. Zum Kapitel der Züchtigungen kann folgendes nachgetragen werden. Die Behörden züchtigten mit Feuer (aram. נור), Pech (זפת) und Hiebstöcken (מגלבין), und es war zu fürchten, daß der Sträfling darunter stirbt, Num R 10,1. In der Stelle ist eigentlich von der Züchtigung des ungeratenen Sohnes die Rede, den die Mutter vor dem Richter verklagt. Desgleichen, wenn (zu יִסְּרוּ Prov 31,1) gesagt wird, die Mutter binde den Sohn zur Säule (כפף על העמוד ib. 10,4; vgl. bSanh 70a). עבד כפות gefesselter Sklave (MBk 6,7). „Wer da abschlägt (קטע) die Hand des seinem Nächsten gehörigen hebräischen Sklaven“ (bBk 86a). Die Frau des Potifar trieb es so weit, daß sie dem Josef einen eisernen Spieß (שרהוע, Parallelstelle שפוד) unter den Hals legte, ihn zwingend, sein Auge zu erheben und sie anzuschauen (Gen R 87 g. E., siehe L 4,616. Die Stelle gibt zugleich Aufschluß über das in der vorigen Bemerkung berührte Verhältnis der Herrin zum Sklaven). — Dieser „Spieß“ ist offenbar ein Marterwerkzeug. Marterwerkzeuge, wie Fußstock (סדן), Halseisen (קולר), Fesseln (כבלים) und eiserne Ketten (שלשלאות) sollten von Juden an Heiden nicht verkauft werden (Bar bAz 15b, s. Raši, der die genannten Dinge mit deutschen und französischen Worten wiedergibt; auch in TAz 2,4, 462 19). Ein Pflug als Marterwerkzeug wird vorausgesetzt in החורש את אביו (bBk 86a). Wie unser „Sticheln“ im Verhältnis von Mann und Frau nimmt sich aus das Sprichwort: [Die böse Frau wird eher gewitzigt

durch] die Nebenbuhlerin, als durch einen Dorn (bJebam 63[b] כילתא, Raši קוץ, s. סול L 3,489). Die gewöhnlichsten Strafmittel blieben jedoch Stab (מקל) und Riemen (רצועה), z. B. bSanh 7[b], Pesikta R c. 33 p. 150[a]. Züchtigung des Sohnes (s. V, A. 191) erscheint auch in der Phrase אדיֶדך על צוארי דבריך bḲidd 30[a].

S. 98. Es wurde 357 v. Chr. in Rom eine Freilassungssteuer eingeführt; die Menge der Freigelassenen wurde für den Staat als gefährlich erachtet (SPECK, Hg. 3,1, 487).

S. 101. „Hausdiener" auch טליא jPesach 4,9, 31[b]74; vgl. Bd. III, S. 60.

S. 105. Zu „Denar" als Taglohn vgl. כ״ע Meg Taʿan c. 3.

S. 113. מרעה = Herde Num R 10,3.

S. 124 zu Punkt 7. בית פגיה bBm 9[a] Raši fr. *cabisson*? Krepzaum.

S. 127 zu Punkt 36. מחטפין דדהבא goldene Schellen Trg Šeni Esth 6,11 Anf. (p. 260 Lagarde), s. L Trg Wb 2,24.

S. 128. Schlagen des Tieres heißt הכיש, z. B. bBb 88[a], bBm 30[b] (hier wird auch erwähnt, daß man z. B. die Ziegen mit Erdschollen, קלא, bewarf). Wenn das Tier, z. B. der Löwe, den Menschen schlägt, wird auch הכיש gebraucht, Gen R 30 Anf. (L 3,397).

S. 130. Ein hierher gehöriges Gleichnis Esth R zu 3,1 (c. 7,1) von Tieren, die man nicht zu ihrem Nutzen, sondern zum Abschlachten (טבחה) füttert (פִּטֵּם): Ein Mann besaß ein Füllen (כייחה), eine Eselin und eine Sau (חוירה). Das Schwein fütterte er maßlos; der Eselin und dem Füllen reichte er den Fraß mit Maß (מדה). Ärgerlich sprach das Füllen zur Eselin: Wie dumm ist doch unser Herr, daß er uns, die für ihn arbeiten, das Futter ausgemessen, dem faulenzenden Schwein jedoch maßlos gibt! Diese antwortete: Die Stunde wird kommen, da du seinen Fall sehen wirst, denn nicht ihm zu Ehren, sondern ihm zum Unglück ist es gefüttert worden. Richtig, als die *Kalendae* (Bd. III, S. 123) kamen, nahm man das Schwein zum Essen her. Da begann man dem Jungen der Eselin Gerste vorzusetzen. Das Füllen aber sah es an, schnaufte darauf und fraß es nicht. Da sprach die Mutter zu ihm: Mein Junge, nicht die Speise ist daran schuld, sondern der Müßiggang (בטלה). — Die *Kalendae* versetzen uns ins römische Leben, und es ist begreiflich, daß als Speise dieses Tages das Schwein galt. Die Juden aßen Tauben (vgl. S. 139) an ihrem Feiertag.

S. 131. Nach Plin. h. n. 19,43 wurde die Distel gebaut und sogar von Menschen gegessen.

S. 132 Z. 5 v. u. Druckfehler; l. מכונה.

S. 137. Zu ergänzen: זגתא Gluckhenne; s. L Trg Wb 1,211.

S. 138. Körperbeschaffenheit der Vögel s. MTohar 1,2.

S. 142. ישוב העולם in bezug auf Zisternen und Fruchtbäume s. jBb 2,12, 13[c]32. — „Die heutige Verbindung von Acker- und Weidewirtschaft war dem Altertum fremd" (SPECK, Hg. 3,1, 377, wo auch die Schäden der Weidewirtschaft besprochen werden). Nach Plin. h. n. 19,26 hätte man sich in Ägypten dem Anbau von Ölrettig, nach welchem man

nur wenig Abgaben zahlte, lieber hingegeben als dem Anbau von Oliven, wenn es erlaubt gewesen wäre.

S. 144. אילא auch enthalten in bBm 24^b^ קיבורא דאזלי ביה אזלוי.

S. 146. Zu מצודת הכברים vgl. bBm 24^b^ ישראל כברו ליה וישראל כרו ליה s. Raši.

S. 147. Zur Literatur kommt jetzt ferner hinzu: F. GOLDMANN, La figue en Palestine à l'époque de la Mischna, REJ 1911, Bd. 62, p. 216 ff.

S. 151. Schäden des Wassers ferner: Der Jordan reißt dem einen (das Erdreich) weg und gibt es dem andern (Bar bBm 22^a^). Der Strom schwemmt weg (שטף) die (zum Bau vorbereiteten) Balken, Hölzer und Steine (ib.). Ib. 31^a^ dem überschwemmenden Wasser baut man Dämme vor (Verb גדר).

S. 161. Bemerkenswert: „Drei gibt es, die dem Ackerboden so sehr nachhingen (להט), ohne einen Nutzen (הועלת) davon gehabt zu haben“ (Gen R 22,3). „Sein Wunsch ist, Herr von Besitzungen (מרי איסיאן, von οὐσία) genannt zu werden“ (Lev R 3,1, Ḳohel R zu 4,6. Ähnliche Titelsucht im Lehrfache, an denselben Schriftvers angeknüpft, findet sich in Bd. III, S. 219 verzeichnet). — Zu bh. אִכָּר nh. אריס s. neuestens P. HAUPT, ZDMG 1911, 65,561 f.

S. 162. Zu השבית שבת s. jetzt BARTH in Jahrb. der jüd. lit. Gesellsch., Frankf. a. M. 1910, Bd. 7, S. 135. Zu achten auf den Ausdruck שבח המגיע לכתפים bBm 15^b^ oben; so heißt das zur Ernte herangereifte, dem Schnitter bis an die Schulter reichende Getreide.

S. 166. Ein Wasserwerk dürfte auch sein כבולין (TMiḳw 4,2, 656$_{14}$ העולה בכבולין), etwa von כבל, כבול, Strick, Hebewerk (angeführt, aber nicht erkannt, von K 4,185, s. J 607^b^; fehlt bei L 2,288). — Oft wird in bezug auf die Bewässerung der Felder גרגתא, גרגותא (LA גרגורתא) erwähnt, z. B. bBḳ 27^b^, bBm 103^a^, auch in dem Satze אפי' ריש גרגותא מן שמיא מנו ליה bBerakh 58^a^, bBb 91^b^, vgl. bḲidd 76^b^. Ist jedenfalls in Babylonien zu Hause und bezeichnet wohl eine als Sammelbecken dienende Grube oder einen Schöpfbrunnen, s. K 2,353. Ganz anders lautet die Erkl. bei Juda Hadassi, Eškōl ha-Kōfer fol. 138^a^; אפי' ריש גרגותא מן שמיא כו' bedeutet nach ihm: Daß ein Holz an die Spitze des Schiffmastes gelegt wird, ist eine göttliche Fügung. Auch in der Fortsetzung gebraucht er ein Bild vom Schiffswesen: אבל עמי הארץ כאסתירא בלגינא כאיסקריא באזניך.

S. 168. Zu אשפה vgl. אשפה שאינה עשויה לפנות (bBm 24^a^ unten).

S. 179. חצוב, richtiger חָצָב zu lesen, ist, nach der neuesten Feststellung von I. Löw (in Lewy-Festschrift, deutsch. Teil, S. 47—53), die Meerzwiebel, eine noch heute in orientalischen Gegenden zur Bezeichnung der Feldgrenze verwendete Pflanze (*Urginea Scilla* Steinh.).

S. 180. בי כיתנא gab es in Pumbeditha, bGitt 27^a^, bBm 18^b^.

S. 182. Daß der Flachs den Boden aussauge, berichtet auch Plin. h. n. 19,1 E.

S. 183. Zu אישות = Maulwurf vgl. עטלפים und עורבין = Raben, die in den Feldern Schaden anrichten, jPe'a 8,1, 20^d^$_{38}$.

S. 184. Dieses אדר muß verschieden sein von אדרא Trg Šeni Esth 7,9, wo es einen Feigenbaum bedeutet; s. die Notiz in REJ 62,217 A. 3.

Daselbst. Als schützende Erdart nennt Plin. h. n. 18,73 die chaldäische oder karische Erde.

S. 188. עומרין דציבי לארעא bBm 31a.

S. 190. Bei גדיש ist zu verzeichnen das entsprechende Verb הגדיש aus MBḳ 6,3 (L 1,306).

S. 191. Verwundernd wird gefragt: Drischt (דויש) denn der Landwirt selbst? (bBm 27a). Ib. „Z. B. wenn er dreschen läßt durch seine heidnischen Sklaven und Sklavinnen“.

S. 192. כבר auch in הקטניות משיכבור MMaʿas 1,6, ib. כובר, vgl. TMr 1,6 p. 81 28 שיכביר l. mit älteren Agg. משיכבר, ib. נטל מהחת כברא (l. כברה).

S. 193. Zu כנש vgl. מכנשתא דבי דרי bBm 21a, ib. 21b מכנשתא דביזרי nach Raši, der das Wort als „Sammeln“ auffaßt; nach RCh heißt es jedoch „Fegen“ und gehört zu Bd. I, S. 77 כבד. Jedenfalls zeigt der Ausdruck, daß der sorgsame Landwirt selbst die zerstreuten Körner auf der Tenne zusammenlas. Die große Liebe zur Frucht geht auch daraus hervor, daß der Fruchthaufen auf der Tenne vom Landwirt und seinen Freunden geküßt wurde, wie indirekt aus dem Gleichnis, beruhend auf נשקו בר Ps 2,12, hervorgeht; s. Wünsche in Lewy-Fschr., deutsch. Teil, S. 95, wo auch Parallelstellen.

S. 196. Datteln und Granatäpfel hielt man in einem Metzen (קב), bBm 21a.

S. 197 חורים. Auch nach Plin. h. n. 18,73 ist für Getreide die beste Aufbewahrungsweise die Bergung in Löchern, welche man *siri* nennt; dieses Wort (זיר) wird hier auf S. 289 berührt.

S. 230. Es gab für das Beschneiden der Weinranken eigene Arbeiter (bBm 73a להנהו שַׁבְשֵׁי שבשא RN, Agg. דשבשי, unrichtig, weil das Wort דמשבשי lauten müßte, s. L 4,504). Die Weinranken (שביתא) pflegte der Grundherr den Colonen (אריסין) zu überlassen (bBerakh 5b).

S. 234 זפת. Vgl. כופרא בי מעצרתא bBm 23b. Vgl. S. 612 A. 668.

Daselbst Z. 7 v. u. 645 l. 646.

S. 236. Zur „Hefe“ vgl. Gen R 85,2: Wie einer, der das Faß abtröpfeln läßt (מְצָה) und es auf die Hefe stellt (העמיד).

Daselbst. בקע. Vgl. schon Hiob 32,19.

Daselbst. אוצר. Vgl. bBm 23b לאחר שנפתחו האוצרות.

S. 237. Der tönerne Spund (מגופה) des Fasses konnte entweder mit Ton verschmiert (רשום) oder nur angelehnt (מציף) sein, bBm 23b (s. Raši, der, wahrscheinlich aus in Frankreich gemachten Wahrnehmungen heraus, eine lichtvolle Sacherklärung gibt).

S. 246. Den Begriff קצץ, שעה קציעה bei Feigen hat F. Goldmann in REJ 62,229 entschieden falsch aufgefaßt; מוקצה in Sifra 106a ist nicht in מקצוץ zu ändern, so daß gesagt wäre, man schneidet im Erlaßjahr die Feigen nicht mit dem Feigenmesser, sondern mit dem Schwert ab, denn das wäre höchst sonderbar gedacht; vielmehr ist מוקצה der Ort der Auf-

bewahrung (s. hier S. 581 A. 327), und es wird gesagt, die Feigen dürfen im Erlaßjahr die ihnen sonst zukommende Behandlung nicht erfahren, sie dürfen also u. a. nicht in den Verwahrungsraum (מוקצה) gegeben werden (קצה), wohl aber in eine Ruine (חורבה), wohl deshalb, weil dieser Ort gegenüber dem Magazin eine Veränderung gegen sonstige Jahre darstellt. Ähnliches wird daselbst (und in MŠebiʿit 8,6) von der Behandlung der Trauben und Oliven gesagt. Auch in MMaʿas 3,1 המעביר תאינים בחצירו לקצות ist es unerlaubt, לקצוע zu lesen; der Sinn ist: Wer Feigen über den Hof führt, um sie einzuspeichern, so dürfen seine Hausleute, die von dieser Absicht nichts wissen, davon ohne Verzehntung essen. Ib. 3,4 (bBm 21b) מצא קציצות בדרך ist wahrsch. קציעות richtiger (LA und Erkl. s. bei L. Heller z. St.). Ib. אפי' בצר שדה קציעות beweist, daß die Arbeit der Formung der getrockneten Feigen auf einem eigenen Felde vor sich ging; der Sinn kann aber auch der sein, daß nur die Feigen eines bestimmten Feldes der Trocknung zugeführt wurden. — Aus bBm 21b verdienen ferner folgende Sätze Beachtung: Oliven und Charrub sind dem Menschen so lieb, daß er (wie bei Geld) sie betastet, ob er sie noch hat. Bei der Olive zeugt das Aussehen (חזות), wem sie gehören (danach hat es in den Spezies der Oliven eine unendliche Mannigfaltigkeit gegeben). Die Feige wird mit dem Herunterfallen vom Baume so zerquetscht, daß sie widerlich wird (מאס), und der Eigentümer hält sie gar nicht in Rechnung.

S. 253. Einige Gewerbe in dem Satze Ḳohel R zu 9,8, der von den Gästen des Königs spricht: והלך הסייד לסידו ויוצר לטיטו נפח לפחמו כובס לבית המשרה שלו.

S. 254. Zu Nechunja dem Zisternengräber (vgl. II, A. 60, Bd. I, S. 426) s. Bacher, Ag. der Tann. 1² 41. Erwähnenswert עולא שכפא Ulla der Schuster, jAz 2 g. E. 42a43.

S. 257 חבילה. Dem abends heimkehrenden Manne liegt sein „Bündel“ auf der Schulter (Ḳohel R zu 9,7); ob damit ein Bündel Werkzeuge, wie hier, oder ein Bündel Reisig zur Feuerung (Bd. I, S. 84) gemeint sei, ist ungewiß.

Daselbst zu „schmutzig“. Daß die Gewerksleute, falls sie ihre Arbeitskleider nicht gewechselt haben, häßlich (נוול opp. כבוד) einhergehen, geht aus der (zu S. 253 nachgetragenen) Stelle Ḳohel R zu 9,8 hervor. Vgl. ferner Num R 10,11 פועל . . . מנבל עצמו בטיט הוא נותן לו שכרו.

S. 264. מכריך l. תכריך.

S. 266. Zu חמת s. JE 3,340 *bottle.*

Daselbst zu שנצות. Aram. bBm 26a o. וכיסא בתר שנציה (Raši fr. אשטרלא?); die Stelle läßt erraten, daß man den Geldbeutel in die Mauer gesteckt aufzubewahren pflegte.

S. 281. Die Wertschätzung der Scherben kann illustriert werden an der Hand der Angabe von Plin. h. n. 35,46 E., daß sie, gestoßen und mit Kalk versetzt, noch dauerhaftere Geräte liefern, die man (nach Signium in Italien) die signinischen (*Signinum opus* oder bloß *Signinum*) nennt.

S. 288. Die Kürbisschale wurde in Bädern zu Krügen und außerdem zur Aufbewahrung von Wein verwendet, Plin. h. n. 19,24.

S. 294 Z. 22 v. o. Ergänze die Anmerkungszahl 334.

S. 299 Bild des Königs. Plin. h. n. 35,2 spottet darüber, daß man die Köpfe der Bildsäulen wechselt.

S. 301. Stählung des Eisens s. auch bei Plin. h. n. 34,42.

S. 303 zu חשל. Aus עשׁיות של ברזל werden Waffen (חלשי l. חשלי am Margo bAz 16[a]) geschmiedet.

S. 304. Zur Technik des Erzgießens gehört das Eingießen in ein Modell (bh. חרט Exod 32,4, wo O. וצר יתיה בשושיפא, Ps-Jon ורמא יתיה בטופכא). Weiteres Detail s. in X, A. 214 (Bd. III, S. 288 f.).

Daselbst zu קהא. Dieses auch bei Messer (כבינא bBm 26[a] oben).

S. 307 פרקים. Von Maimûni gewöhnlich mit כלים מפוצלים ausgedrückt, z. B. sein מנורה מפוצלת soviel als מנורה של פרקים; s. darüber Tanch. Jeruš. bei Bacher S. 89. 135. Maim. gebraucht מפוצל in einer Weise, daß es scheint, er habe diesen Ausdruck in seinen talmudischen Vorlagen gehabt.

Daselbst. Israeliten durften den Heiden die Waffen nicht schleifen (Bar bAz 15[b]). Wie die Rabbinen, so behauptet auch Plin. h. n. 34,42 mit Recht, Öl mache die Schneide feiner als Wasser.

S. 312. Zu „Nagel in der Haustüre“ vgl. Plin. h. n. 34,44, wonach aus Grabmälern gerissene Nägel, in die Türschwelle eingeschlagen, gegen nächtliche Erscheinungen nütze. Vgl. מסמר הצלוב MSabb 6 E.

S. 315. An Heiden verkauft man keine Schilde (תריסין Bar bAz 15[b], vgl. vornächste A.). Die Begründung des Verbotes suchend, wird gesagt, der Grund könne nicht sein, weil die Schilde die Heiden schützen, denn dann sollte ihnen auch Weizen und Gerste nicht verkauft werden dürfen, sondern, weil wenn die sonstigen Waffen (זין) versagen, sie mit den Schilden töten. Andere gestatten den Verkauf von Schilden an Heiden, in der Annahme, daß sobald die sonstigen Waffen versagen, sie die Flucht ergreifen (ערק).

S. 316. Zur Literatur: Germer-Durand, Mesures de capacité des Hébreux aux temps de l'Évangile, in Conférence de Saint-Étienne (aus der Sammlung: Études palestiniennes et orientales, Paris 1910). O. Viedebandt, kypr. u. pal.-arab. Flächenmaße zur Zeit der röm. Herrschaft (Hermes 1911, 46, 18—32. Derselbe früher: Quaestiones Epiphaniae metrologicae). — F. K. Ginzel, Die Zeitrechnung der Juden, Naturvölker, Römer und Griechen, Lpz. 1911.

319. Die Reisevorgänge werden in einem Falle wie folgt geschildert: Ein „König“ reist mit einem kranken Sohn an einen Ort, an dem dieser geheilt wurde; zurückgekehrt, zählt der Vater alle Stationen (מסעות) auf: Da hatten wir geschlafen, da hatten wir uns Kühlung gegönnt, da hatte dir der Kopf weh getan usw. (Tanch מסעי 3, Tanch B. 2, vgl. Num R 23,4). Von der Wüste heißt es, sie weise keine Straße auf, sei voller Sand und die Karawane ziehe nur des Nachts beim Scheine des Planeten (מזל, Tanch ib.). — Daß man vor Antritt der Reise Testament mache, kann

belegt werden aus Ḳohel R zu 3,2: Wenn RJannai auf die Straße zog, bestellte er (פָּקַד) sein Haus. Ib. zu 4,8 (L 3,224): Wenn RMeir einen sah, der auf die Straße zog, schrie er ihm nach: Geh, Frieden dir, du Herr des Todes! Waren es zwei, rief er: Friede euch, ihr Herren des Streites! Waren es drei, rief er: Friede euch, ihr Herren des Friedens! — Zum soeben erwähnten Sande vgl. bAz 15ᵇ פרסא בחלא ולא ארביה (Raši: in Sand ist es schwer zu gehen). — Wenn die Welt gesittet (beruhigt, מְצֻיֶּנֶת) ist, gibt es viele Karawanen, die sowohl bei Tag als bei Nacht marschieren und somit in kürzerer Zeit an ihr Ziel kommen (bBm 28ᵃ).

S. 324. Zur Weite der Straßen vgl. MBḳ 6,6 שש עשרה אמות כדרך רשות הרבים.

S. 326. Straßen in Pal. s. ZDMG 64,669 f.

S. 332. Daß Pferd am schnellsten, folgt aus Bar jPesach 9,1, 36ᵈ18 (ed. Ginzb. 1,321) והסוס בידו.

S. 341 אסקריא. Siehe Nachtrag zu S. 166.

S. 346. Wasserarbeiten werden durch תקל ausgedrückt: שאני נהר בירן כיון דמתקיל (bBm 24ᵇ s. Raši) etwa = baggern. Es ist offenbar gleich mit תקיל תיקלא (bMḳ 10ᵇ bBb 54ᵃ, s. K 8,264).

S. 352. Aufschluß gibt jetzt der ägyptische Handel, den jetzt behandeln L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde, Lpz. 1911, in Bd. I Kap. VI „Industrie und Handel"; auch hier erscheint der Unterschied: ἔμποροι = Großhändler, κάπηλοι = Kleinhändler.

S. 353. Kompaniegeschäft s. bBm 31ᵇ עבוד עיסקא בהדי הדדי; Prozeß, weil der eine ohne Wissen des andern seinen Teil an sich nimmt.

S. 354 רבית. Tadel desjenigen, der, Geld aufnehmend, nicht nur seines, sondern auch das fremde verliert; man will eben Großhändler (פרגמטיוטא) genannt werden (Ḳohel R zu 4,6, vgl. Lev R 3,1. Siehe auch Nachtrag zu S. 161).

S. 368. Dinge, die ein *pretium affectionis* haben, unterliegen dem Verbote der Übervorteilung (אונאה) nicht; s. Bd. III, S. 190. Der berührte Begriff scheint enthalten zu sein in jJoma 4,1, 41ᵇ72 חן מקח בעיני לוקחיו (ed. Ginzb. I, 312 לוקחו).

S. 373. Charakteristisch für den Steuerdruck der Ausspruch Rabs (wohl noch in seiner palästinischen Zeit) bAz 71ᵃ: Man darf dem Heiden sagen, geh und trage für mich ab (הפם עלי) die königliche Abgabe (מנת המלך. Raši beschränkt den Satz auf den Fall, daß der Heide Wein in natura abliefert. Rabs Worte, obzwar wenig klar, sind aber jedenfalls allgemeiner zu fassen). Barajtha ib. noch dunkler: עול תהוי לעוצר. ib. מלטיני מן העוצר.

S. 380. Von Grünzeug: כמיש וזליל jPesach 4,9, 31ᵇ76 (זליל nicht = billig, sondern = דליל, s. Jalḳut in ed. Ginzb. 1,320); ib. noch einmal זליל, ed. Ginzb. חליל, l. wieder דליל.

S. 415. Ergänze שפא דדינרי bḲidd 40ᵃ (RN bei K 8,129 שיפא, s. auch Kohut, Einl. S. 18 unten). Irgendein Geldschrank.

S. 416. „Geld in der Mauer“ s. oben Nachtrag zu S. 266 aus bBm 26a. Den Geldbeutel, so wird gesagt (bBm 21b), pflegt der Mensch öfter zu befühlen (ממשמש); dasselbe (ib.) auch von Purpurstreifen.

S. 426 A. 23. ³Aboth RNα c. 3 p. 4a פניה מכוערות ומוריקות כל ג' חדשים הראשונים.

S. 428 A. 36. Mansfeld, Über das Alter des Bauch- und Gebärmutterschnitts an Lebenden, Braunschweig 1824. Depping, Die Juden im Mittelalter S. 106.

S. 437 A. 104. Die Worte ובחצות מפני התינוקות in jPe³a 18b beziehen sich nicht auf Säuglinge, sondern auf größere Kinder; zudem ist חצות nicht Mitternacht, sondern Mittag. Die armen Kinder pflegten erst zur Mittagsstunde auf das Feld zu gehen, um sich die den Armen gebührende Frucht zu holen; da sollte nun zur selben Zeit auch der Besitzer des Feldes anwesend sein (W).

S. 438 A. 114. Pirḳe RE c. 19 lies: 29 (W).

S. 441 A. 144. bGitt 44b lies: 34b (W).

S. 446 A. 191. Z. 11 v. o. lies: 31a unten (W).

Daselbst A. 196. Gen R 63,10 beweist nicht „die Liebe Isaaks zu Esau“, denn die Stelle besagt, Esau habe dem Vater gute Bissen gegeben (W).

S. 450 A. 237. Siehe jetzt auch Blau, Ehescheidung I, S. 69.

Daselbst A. 244. Vgl. Exod R 30,21 משל לבת מלכים ששיחקה לכרים. Siehe auch IX A. 32 (Bd. III, S. 243).

S. 451 A. 255 Ende: Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 28 und 222.

S. 452 A. 268 lies: „Spruch in [bSanh 100b, vgl.] bPesach 113a“.

S. 456 A. 307. Statt „bNidda 44a“ lies: MNidda 5,4.

S. 461 A. 334 Ende: Auch Midr ha-Gādōl Gen 1,9 p. 31 נביב, ib. שבעת ימי משתותיה.

S. 464 A. 355. כתב bei Karäern (z. B. bei Juda Hadassi, Eškōl ha-Kōfer § 314) = כתובה. Oft כתבא = שטר z. B. bBm 19b. כתבא = Thora s. XI A. 1 (Bd. III, S. 300). Zum assyr. Brauch s. Bezold, Ninive und Babylon S. 70. Zu Lev R 23,2 vgl. 31,4 und Dt R 2,6 (anders Sifre Num 137 p. 51b und Parallelstellen).

S. 475 A. 421. „Bewerfen“ mit Kostbarkeiten s. auch bei Marquardt, Pl.² 382.

S. 476 A. 431. Der Begräbnisplatz bKethub 20b bezieht sich wohl nur auf Fehlgeburten, wie in M³Ohal 16,5 (W).

S. 477 A. 440. Semachoth 8 dürfte sich dennoch auf im Brautstande Verstorbene beziehen; nach bSota 12b wird Mose, der von der Mutter aufgegeben wird, in der Kiste eine חופת נערים gemacht. In Galizien errichtet man noch jetzt über dem Grabe von verstorbenen Brautleuten eine „schwarze“ Chuppa (W). Zur Sache s. auch Thr R zu 3,7 כך וכך חופות אני עושה ליך.

S. 482 A. 477. Vgl. דבר מצוה תנחומי אבלים bSanh 70b.

S. 492 A. 583. SPECK 1,126; ferner III, 1,184.

S. 501 A. 737. שקולאי bChull 105b.

S. 514 A. 894. Gaon bei GINZBERG, Geonica 2,45 שליפי חגבים.

S. 546 A. 115 شلال s. jetzt I. Löw in WZKM 1911, 25,194.

S. 563 A. 194. „JQR“ s. jetzt GINZBERG, Geonica 2,41 f. Ib. 42 Erkl. von שראבא (bSabb 85b Agg. שראבא) = ריכוך (was wohl ריכוב heißen muß: Paarung, Verschlängelung der Pflanzenblätter). Vgl. den „Gaon“ (= RCh) in ʿArukh שדך 2 (K 8,33).

S. 567 A. 222. Die angeführte Stelle bHoraj 13a lautet: אפי׳ גלימי גייצי, ib. 13b oben אפי׳ שופתא מרא גייצי; ib. גגמי in GINZBERG, Geonica 2,57: אפי׳ גוגמי גוצי.

S. 583 A. 342. Zu קניבת ירק s. jetzt J. BARTH in Jahrb. der jüd.-litt. Ges. Frankf. a. M. 1910, 7,132.

S. 584 A. 358. Exod R 1,8 korrupt כחושים של קנים.

S. 585 A. 367. Vgl. צנייתא דבי בר מריון bBm 24b.

S. 587 A. 394a. Vgl. Ḳohel R 5,1.

S. 592 A. 438. Zu verzeichnen MPesach 4,8; s. jetzt bei STRACK, Pesaḥim S. 30*, wo (über meinen Hinweis) aus GINZBERG, Geonica 2,13 (vgl. 8) גואזיות (Agg. גמזיות) verzeichnet wird.

S. 593 A. 467. Diebstahl von unreifen Feigen (פגין, s. dazu REJ 62,225) s. Lev R 31,4, Dt R 2,6 (vgl. Nachtrag zu S. 464).

S. 599 A. 530. Statt האכורין hat der Gaon bei GINZBERG 2,71 הסירים; das wäre Reisig und Gestrüpp, die im Kelterhause als Presse oder als Seiher dienen.

S. 613 A. 806 umzustellen in 680.

S. 620 A. 9. כהנא אנא bPesach 113a (nach BACHER, mündlich) nicht „ich bin Priester“, sondern „ich bin Kahana“ (Eigenname des Sprechers).

S. 625 A. 67. Dasselbe Sprichwort Gen R 32,2 אין לך אדם אוהב בן אומנותו.

S. 632 A. 131. Der Zimmermann (חרש) bessert aus (הקן) Schrank, Truhe und Kiste, MBḳ 9,3.

S. 636 A. 172. Ergänze: SPECK, Hg. III, 2,253.

S. 641 A. 234. Auch Tanch *Bōʾ* 2.

S. 643 A. 252. Die adrianischen Tongeräte werden für dauerhaft geschildert, Plin. h. n. 35,46. Auch ***Atria*** (= Adria), Provinz Venetia in Italien, erzeugte gute Tonwaren, SPECK, Hg. III, 1,248.

S. 649 A. 318c. הכוכות in Sifre Num 158 (s. A. 318a) lautet הכווים bei GINZBERG, Geonica 2,39.

S. 653 A. 372. „Indisches Eisen, das über See kommt“, ʾAb RN α c. 28. — Plin. h. n. 34,42 erwähnt „serisches“ Eisen.

S. 656 A. 382. Das Hervorgehen der ersten Zange (צבת) aus Gottes Hand hat eine Analogie an der röm. Mythe vom Waffenschmied ***Mamurius*** (s. LÜBKER, RL 7. Aufl. s. v.), der Schilde fertigt nach Muster von göttlichen, vom Himmel gefallenen Schilden.

S. 678 A. 185—186. Plin. h. n. 33,49 kennt *carrucae* aus getriebenem Silber.

S. 680 A. 210. bChull 105[b] הוו קאזלי בארבא: ib. Zauber.

S. 683 A. 249. Ḳohel R zu 9,8: Mein Mann ist ein „Ruderer“ (מלח); sobald er etwas Zeit gewinnt, kommt er sofort und steht schon an meinem Haupte. Vorher בולדרים = *veredarius*.

S. 700 A. 457. Zu MBm 2,1 s. b 23[b] קטרא, ib. בקטרא דציידא. Ib. bei gleicher Zahl. Ib. bei Fleischstücken ist das Gewicht ein Zeichen; ib. der Schnitt selbst ist ein Zeichen; ib. Stücke von Fischen; gebissener (zerfleischter) Fisch; ib. geschnitten in Dreieck-Muster.

S. 701 A. 472. Zu jBm ergänze: bBm 24[a]; ib. מאי בדי טובי.

Daselbst A. 477. Auch Gen R 74,1.

S. 708 A. 562 zu בלא. Dem entspricht בולה! jPeʾa 8,5, 20[d]$_{64}$; in Bar bʿErub 29[a] עובלא.

S. 720 A. 745. Siehe C. Fries, Babyl. Feuerpost, in „Klio“ 3, Palmer, Wüstenwanderung S. 138.

Zu Bd. III.

S. 1. Zur Literatur gehört jetzt noch: Van Iterron, Armenzorg bij de Joden in Palestina 100 v. 200 n. Leiden 1910.

S. 9. Zu erwähnen den im Christentum zum Sakrament gewordenen Friedenskuß, dessen Ursprung man mit Recht im Judentum sucht; s. den Artikel *Peace, kiss of*, in JE 9,566.

S. 44. Zu den Speisesofas vgl. Speck, Hg. III, 2,181: „Die Speisesofa wurden erst recht Mode, als gegen Ende der Republik anstatt der früher allein üblichen viereckigen Tische die runden Zitrustische aufkamen. Zur Bedeckung der Speisesofa dienten kostbare babylonische oder afrikanische Teppiche“ . . . Hierin und in dem prächtigen Silbergeschirr (S. 41) birgt sich also römische Sitte; vgl. Speck a. a. O. Damit schließt sich uns der Kreis derjenigen Beobachtungen, die sich auf den gr.-röm. Ursprung der jüd. Tafelsitten beziehen. Auf die Bedeckung der Sofas bezieht sich wohl ושוטחה לצריכה אבל לא לכבודו usw. in MBm 2,8 (b 29[b]).

S. 113. Das in der A. 258 berührte עדבא = Los (L Trg Wb 2,203) ist für den Text zu ergänzen.

S. 246 A. 66[b]. Zu משך יד vgl. auch MPesach 6,6; 9,11.

S. 265 A. 379. Nach einer anderen Erkl. bBerakh 51[a] bedeutet עטור, der Lehrer sei von den Schülern umringt; dies, zusammen mit ib. 51[b] ומשגרו לאנשי ביתו (in A. 296), bietet die beste Erkl. für die von Strack, Pesaḥim, Einl. S. 10*f. behandelte Frage vom Gesamtbecher, dessen sich Jesu bei Einsetzung des Abendmahls bedient haben soll; die soeben berührte Talmudstelle bietet sämtliche Komponenten der Situation dar: Lehrer inmitten der Schüler, gemeinsamer Becher, aus welchem auch die Hausleute trinken, wie dies bei dem כוס של ברכה noch heute Sitte ist.

S. 300 A. 1. כְּתָב MBAboth 5,7 ist nach RJona (gedruckt in ed. Romm) = Thora, מכתב (ib.) der Charakter der Buchstaben, womit die Stelle viel an Deutlichkeit gewinnt.

S. 303 A. 45. Stein als Schreibmaterie bei den **Samaritanern** setzt sich eigentlich noch heute fort, indem sie die *Mezuza* auf den Stein der Wand selbst ritzen; s. M. A. GÜNZBURG, דביר, Wilna 1844, S. 28 (auch in der II. Aufl. 1864 S. 28), B. KOENIGSBERGER in „Israelit“ 1911 No. 40 S. 18b und auch MONTGOMERY, The Samaritans p. 72 ff. Die *Mĕzuza* am Türsteine selbst lehnen die Rabbinen ab (Bar bMenach 34a), gewiß aus Antagonismus gegen bestehende Sitten. Sonst aber gab es Mauerschriften genug; vgl. einiges in IX A. 393 (S. 266) und in XI A. 93 (S. 308).

S. 311 A. 140. Siehe immerhin σμῆγμα oben III, 335 (Bd. I, S. 574).

S. 333 A. 523. Zur Materie der Versiegelung ist zu verweisen auf Bar bMenach 43b: Ein „König“ befiehlt einem seiner Diener: Bringe mir ein Siegel aus Lehm! (חותם של טיט), dem anderen: Bringe mir ein Siegel aus Gold! (חותם של זהב), aber beide sündigten und brachten nichts. Wessen Strafe ist größer? Doch dessen, der das Siegel aus Lehm (das doch leicht zu verschaffen gewesen wäre) nicht gebracht hat. Tosafoth z. St. erinnern zum Lehmsiegel richtig an die Marken der Sklaven (bSabb 58a).

S. 344 A. 534. Waschen der מטפחות s. III, 346 (Bd. I, S. 574).

S. 340 A. 52. Die Toseftha-Stelle beweist das nicht, denn ומכניסין בהן את הרגלים bezieht sich nicht auf die Füße der Kinder, sondern auf die Füße der Bänke, welche in die an beiden Endteilen eines Brettes vorhandenen Öffnungen eingefügt und wieder herausgenommen werden konnten. Es handelt sich um die Bestimmung, von wann an das Brett den Charakter eines כלי hat; vgl. die Fassung bei Maimûni הל׳ כלים 5,12 (W. Im stillen dachte ich mir von jeher dasselbe; fand aber geraten, die gangbare Auffassung zu reproduzieren).

I. Sachregister.

II. Wortregister[1].

a) Hebräisch-aramäisch.

[1] Im hebräischen Register müssen die Wortformen sowohl mit als auch ohne *matres lectionis* gesucht werden. — Das persische Register wurde freundlichst von Prof. W. Bacher revidiert.

29*

Nachtrag.

b) Syrisch.

c) Arabisch.

d) Persisch.

e) Griechisch.

f) Lateinisch.

III. Verzeichnis der Abbildungen.

Band I.

Band II.

Band III.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.